بحوث اجتماعية ١٢

مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون

أ.د إسحق الخوري

دار الساقي

مَذاهِب
الانثروبولوجيا
وعَبقريّة ابن خلدون

بحوث اجتماعية ١٢

مذاهب
الانثروبولوجيا
وعبقرية ابن خلدون

فؤاد إسحق الخوري



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٢

ISBN 1 85516 959 2

United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.Box: 113/5342, Beirut.

ص.ب: ٥٣٤٢/١١٣، بيروت، لبنان.

الفصل الأول

نشأة الأنثروبولوجيا

لا بد لنا في هذا العرض الشامل لنشأة وتطوّر مذاهب الأنثروبولوجيا من الإشارة، أولاً، إلى ما يعرف بسوسيولوجية المعرفة، أي الأسس الثقافية والاجتماعية التي تؤثّر في اتجاهات العلوم وتفرّعها. فالمعرفة والعلوم، أيًّا تكن، لا تبرز بطريقة عفوية، ولا هي بكلّيتها من صنع العباقرة الأفذاذ، بل تظهر بشكل تراكمي يتجانس مع معطيات الحضارة والقيم السائدة في المجتمع. هذا يعني أن الإبداع في العلوم وتقدّمها أو في أيّ حقل من حقول المعرفة، يتوقف على المستوى الذي هي عليه في المكان والزمان. فكلما ازدادت معرفتنا في الطب أو الاجتماع، مثلاً، ازدادت قدرتنا على الخلق والإبداع في هذين الحقلين من المعرفة. وكلّما قلّت معرفتنا في حقل من الحقول قلّت بالتالي قدرتنا على الخلق فيه. الإبداع أمر تراكمي، يعطى له بقدر ما هو فيه.

غير أن تراكم المعرفة في حقل من حقول العلم لا يأتي من الغيب، ولا يأتي بمعزل عن القيم والنظم الاجتماعية. فهي ذاتها، أي المعرفة، حصيلة القيم والنظم الاجتماعية القائمة، تؤثّر وتتأثّر بها. وبالتالي،

تراكم المعرفة تجانساً مع مستوى المجتمع الحضاري، وتقلّ حيث تتناقض معه. العُرف والمعرفة بعدان متلازمان أبداً.

من هنا، نرى أن نشأة الأنثروبولوجيا جاءت حصيلة التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية التي أخذت تعصف بالمجتمع الأوروبي، بنوع خاص، حوالى أواسط القرن التاسع عشر. ففي هذه الحقبة من الزمن بدأت النظم الصناعية تغيّر معالم الإنتاج برمّته، فانهارت بذلك مقوّمات النظام الإقطاعي الذي كان يعتمد على الطاقة البشرية والحيوانية، وعلى الحِرف والأشغال اليدوية. وبرزت، نتيجة هذا التحوّل، أنماط جديدة للسلطة تمثّلت بتنظيم «الدولة»، ومركزية السلطة، وبظهور القوميات المتنوّعة التي شكّلت الإطار الإيديولوجي للحكم والحكومة. فحلّ التشريع القانوني محل النفوذ الشخصي أو العائلي أو العشائري، وقامت الشرعية المستمدّة من التمثيل الشعبي مقام السلطان المكتسب بالميراث أو التعليم الديني.

ونتيجة هذه التحوّلات الصناعية في الإنتاج وفي نظم السلطة التابعة لها اكتسبت الشعوب الأوروبية قدرة جديدة للتوسّع، فأخذت وبشكلٍ تدريجيّ تغزو الشعوب الأخرى في العالم بهدف السيطرة على الطرق والأسواق التجارية. وما كاد القرن التاسع عشر يشرف على الإنتهاء حتى أصبحت شعوب العالم كلها مرتبطة بعضها ببعض عن طريق التجارة، وعن طريق التزامها

بالسيطرة الأوروبية والإستعمار الغربي. وحدث، ولأول مرّة في التاريخ، أن احتكّت الحضارات المختلفة بعضها ببعض، وأخذت بذلك تبرز الفروقات الثقافية المتنوعة لدى الشعوب، وشملت هذه الفروقات الممارسات والمعتقدات الدينية والقيم الحضارية والمسلك الاجتماعي، كما شملت أنماط العيش المتنوّعة من مأكل وملبس ومسكن، مضافاً إليها الفروقات في اللغة والأدب، وفي التنظيم الاقتصادي والاجتماعي.

وتجمّعت لدى العلماء الأكاديميين ورجال الفكر، من مؤرخين واجتماعيين واقتصاديين وأدباء، مجموعة ضخمة من الكتب والمجلات والنشرات الخاصة عن الشعوب غير الأوروبية، والتي تُعنى بشؤون الدين والاقتصاد والاجتماع والفن واللغة والأدب، وإلى ما هنالك من نشاطات مختلفة في المجتمعات البشرية. وقد قام بتأليف هذه الكتب والمجلات والنشرات عدد كبير من الرحّالة والتجار والمبشّرين الدينيين الذين وفدوا الأمصار النائية في العالم وعاشوا مع شعوبها وشاهدوا ممارساتهم الحضارية. وكوّنت هذه الكتابات عن الشعوب الأخرى مدخلاً خاصاً لدراسة الحضارات بالمقارنة عُرف فيما بعد بعلم الأتنوغرافيا (Ethnography) الذي اعتمد الوصف المجرّد في الكتابة من دون تحليل وتعليل.

وقابل هذه المجموعة الضخمة من الكتابات الأتنوغرافية عن الشعوب غير الأوروبية مجموعة أخرى

من الكتب والمجلات والنشرات تُعنى بشؤون الحضارات القديمة بما فيها الحضارات الأوروبية ذاتها. ونشطت في القرن التاسع عشر عدّة مراكز أكاديمية وفكرية تهتم بعلم الآثار، وبنشأة وتطوّر الإنسان من الناحيتين الثقافية والبيولوجية.

وفي غمرة هذا النتاج الأتنوغرافي الضخم والحفريات الأثرية الكثيرة عن الحضارات القديمة، وأخصّها الحضارة المصرية وحضارة ما بين النهرين العراقية، وقعت عدّة محاولات لربط هذه الحضارات بعضها ببعض بقصد تفسيرها وتعليل أوجه الشَّبَه والفرق بينها. وكانت هذه المحاولات للتفسير والتعليل القاعدة الفكرية الأولى لعلم الأنتروبولوجيا والأتنولوجيا.

وفي هذا المضمار، يجب التمييز بين ما كتب عن الممارسات الحضارية لهذه الشعوب، وبين محاولة تفسير هذه الممارسات وتعليلها بالنسبة لنظام علمي شامل. فالكتابة عن الممارسات الحضارية للشعوب الأخرى أمرٌ قديم جداً تناوله عدد كبير من المفكرين الكلاسيكيين اليونان كهزيود وأرسطو طاليس، وعدد من الرحّالة العرب ومؤرّخيهم وجغرافييهم، كابن بطوطة والبلاذري والطبري والمسعودي وغيرهم. ولكنّ أحداً من هؤلاء لم يحاول، كما فعل ابن خلدون، استخراج نظم عامّة وشاملة لتفسير وتعليل اختلاف وتنوّع الحضارات في العالم. (سنأتي على بحث العطاء

النظري لابن خلدون فيما بعد في باب مستقل).

وجاءت نظريات «التطور الحضاري» المتنوعة كمحاولة أولى لتفسير وتعليل هذه الاختلافات والتنوعات بين الشعوب. وقامت هذه النظريات بغالبيتها بين سنة ١٨٦٠ وسنة ١٨٩٠، ولذلك اعتبر «سول تاكس» هذه السنوات سنوات التكوين بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية[١]. غير أن هذا لا يعني أنه لم تظهر قبل هذه الحقبة الزمنية نظريات تُعنى بشؤون التطوّرالحضاري. فقد ظهرت بعض النظريات، قبل هذا التاريخ، ولكنها كانت مبعثرة وغير منسّقة، ولم تكن تعتمد على المعطيات المبنية على التجربة والملاحظة. ونسوق، على سبيل المثال، كتابات بكّوفن عن «حقوق الأمومة» التي طبعت في شتوتغرت سنة ١٨٥٦، أي قبل ظهور كتاب داروين عن «نشوء الأحياء» بثلاث سنوات، وكتابات غوستاف كليم سنة ١٨٤٣، وكوك تايلور سنة ١٨٤٠، وغيرهم[٢].

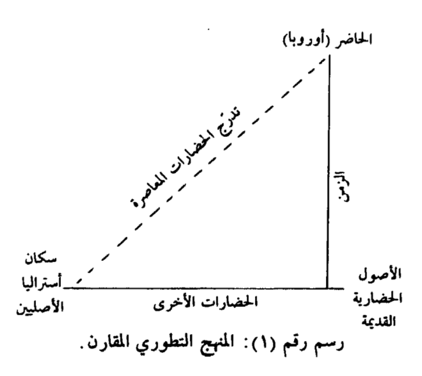
الفصل الثاني

النظريات الأولى للتطور الحضاري

وعرفت هذه النظريات، بمجملها، بنظريات «التطور ذات الإتجاه الواحد» (Unilineal evolution). أي أن الحضارات البشرية كلها تتطوّر حسب نظم وقواعد ثابتة وموحّدة لا تتغيّر باختلاف المكان والشعوب. هذا يعني أن التنوّع الحضاري بين الشعوب تطوّري، ولا بدّ للشعوب البدائية إلاّ أن تلحق يوماً ما بركاب الشعوب المتقدمة متّبعة بذلك الخطوات التقدمية عينها التي مرّت بها الأخرى. فالشعوب البدائية المعاصرة، كشعوب أستراليا الأصليين وشعوب ماليزيا وبولونيزيا والهنود الحمر في شمال أميركا، تمثّل «الأصل» الحضاري القديم.

فإذا كان هذا كذلك، فمن الممكن معرفة «الأصل» الحضاري للشعوب المتقدمة، كشعوب أوروبا مثلاً، بدراسة الأوضاع الحضارية السائدة في المجتمعات البدائية المعاصرة. أنظر الرسم رقم (١) أدناه:

وقد عُرف هذا الأسلوب في البحوث الأنثروبولوجية الكلاسيكية «بالمنهجية المقارنة». وتعتمد هذه المنهجية على القول بأن معرفة «الأصل» في المؤسسات



رسم رقم (١): المنهج التطوري المقارن.

الاجتماعية تمكّننا من استخراج القواعد الشاملة للتطور الحضاري العام.

وقامت «المنهجية المقارنة» على الافتراض القائل إن «وحدة شعوب العالم الذهنية» (Psychic Unity of Mankind) تجيز اعتبار ثقافات الشعوب البدائية المعاصرة مثالاً صحيحاً «لأصول» حضارات الشعوب المتقدمة. وأفضل شاهد على هذه الوحدة الذهنية وجود المؤسسات والنشاطات الإنسانية نفسها لدى جميع الشعوب بغضّ النظر عن المستوى التطوّري الذي تعيش فيه. وقد أطلقت لفظة «الكونيّات» (Universals) على هذه المؤسسات والنشاطات العامة، ومنها اللغة والدين والفن والاقتصاد والحياة العائلية والتسلسل النسبي وغيرها.

ويصرّ أهل هذا النوع من التحليل على أن لهذه المؤسسات والنشاطات لدى شعوب العالم صفة «الوحدة الذهنية» لكونها تتّسم من الناحية البنيوية بالخصائص نفسها. خذ اللغة على سبيل المثال: فكل لغات العالم مكوّنة من نظام صوتي (Phonetics) يندرج في تنظيم «ألف بائي» (Phonemics)، ويكوّن هذا التنظيم الألف بائي ما يعرف عندنا «بالكلمة»، ومن ثم «بالصرف»، أي مبادىء تغيّر الكلمة الواحدة، وبعدها «بالنحو»، أي تركيب الكلمات في جمل مفيدة، وفي آخر المطاف «الأسلوب»، أي البيان. بالطبع، ليس لدينا المجال هنا للدخول في التفاصيل. المهم هو أن لغات البشر أجمع تتّسم بهذه الخصائص من ناحية الشكل، وإن اختلف المضمون. كل اللغات البشرية، على عكس قواعد التناقل في عالم الحيوانات والحشرات، لها نظام صوتي، وإن اختلفت الأصوات المتعارف عليها؛ لها تنظيم «ألف بائي» وإن اختلفت الأحرف؛ لها تنظيم صرفي ونحوي وبياني وإن اختلفت أو تنوّعت هذه الصفات بين لغة وأخرى. وما يقال في اللغة يقال في المؤسسات والنشاطات الإنسانية الأخرى كالدِّين والفن والمأكل والملبس وغيرها.

يضاف إلى هذه «الوحدة الذهنية» وحدة التطور الفيزيقي، وظهور الإنسان المعاصر في فترة زمنية معيّنة. فالبشر اليوم، وإن اختلفت أعراقهم وأجناسهم، فصيلة واحدة متميّزة تماماً عن الكائنات

والمخلوقات الأخرى التي سبقتها في الزمن. ولهذه الفصيلة خصائص حضارية ومسلكية تميّزها بشكل واضح عن الفصائل الأخرى الشبيهة بها. فهي الفصيلة الوحيدة القادرة على استعمال الرموز وترجمة الأشياء إلى أبعاد مجرّدة غير محدودة في المكان والزمان، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تراكم المعرفة وإغناء الحضارات والثقافات.

وعلى أساس هذه الإفتراضات اهتمّ منظّرو التطوّر ذوو الاتجاه الواحد بالحضارة الإنسانية كلها وبنظم تطوّرها، وتغافلوا عن طبيعة تكوين نظم الحضارة الواحدة وتغيّرها مع الزمن. وبرز في هذا المجال عدد كبير من الكتّاب والمفكرين أمثال هنري ماين في كتابه «القانون القديم» الذي طبع في سنة ١٨٦١، وجون ماكلينين في كتابه «الزواج البدائي» طبع سنة ١٨٧٧، وإدوارد تايلور في كتابه «الحضارة البدائية»، طبع سنة ١٨٧١، وفرديناند تاونس في كتابه عن «العلاقات الأولية والثانوية» الذي طبع سنة ١٨٨٧. ومن الممكن تصنيف كتابات روبرتسن سميث عن «النسب والزواج عند العرب الأوائل»، طبع سنة ١٨٨٥، وعن «أديان الساميين»، الذي طبع سنة ١٨٨٩، في عداد هذه الدراسات التطورية.

وقبل أن أتناول التنظيم والقواعد التطوّرية التي بحثها بعض هؤلاء الكتّاب، أريد أن أشير إلى علاقة هذه النظريات بكتابات شارل داروين عن التطور. إن

الرأي السائد عند البعض أن هؤلاء المنظرين قد استعاروا نظريات داروين في التطوّر وطبّقوها على النظم الاجتماعية والحضارية. وهذا الرأي غير صحيح. فالأصح القول إن داروين الذي بحث في التطور البيولوجي للأحياء ينتمي، كغيره من منظري التطور، إلى عصر غلب عليه هذا النوع من التفسير والتحليل. وبالفعل، كان هربرت سبنسر أول من روّج لفظة «تطوّر» في كتابه عن «قوانين الفزيولوجيا» سنة ١٨٥٧، وأول من استعمل تعبير «بقاء الأنسَب» كما وردت في كتابه «مبادىء البيولوجيا». وهذا ما أشار إليه شارل داروين نفسه في صفحة ٧٤ من كتابه عن «أصول الأحياء» الذي طبع عام ١٨٥٩، أي بعد سبنسر بسنتين.

الفصل الثالث
نظم التطور وقواعده

يقسم منظّرو نظم التطور ذات الاتجاه الواحد الحضارة البشرية إلى «سلسلة من المراحل»، محاولين إدراج المؤسسات الاجتماعية والنشاطات الثقافية المختلفة في كلٍّ من هذه المراحل المتنوعة. فمنهم، وهم الغالبية الساحقة، مَن قسّم تاريخ المدنية إلى ثلاثة أقسام: مرحلة التوحّش، مرحلة البربرية، ومرحلة المدنية. ومنهم، كهنري مورغن مثلاً، من جعلها في سبعة أقسام إذ وضع كلاً من مرحلتي «التوحش» و«البربرية» في ثلاث مراتب على النسق الآتي:

المرحلة	خصائصها المادية
التوحش الأدنى	العيش على الثمار والجوز
التوحش الأوسط	العيش على الأسماك واستعمال النار
التوحش الأعلى	إكتشاف السهم والقوس
البربرية الدنيا	إكتشاف صناعة الفخار
البربرية الوسطى	تدجين الحيوانات والنباتات
البربرية العليا	إستعمال أدوات مصنوعة من الحديد
المدنية	إكتشاف الألف باء الصوتية وفن الكتابة

وبعد هذا التقسيم أخذوا يضعون في كل مرتبة نسقاً خاصاً من المؤسسات الحضارية تتلاءم وطبيعة

المجتمع التي وجدت فيه. فقد وضع ماين، مثلاً، مستوى العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس المنزلة (Status) في مرتبة «التوحش»، ووضع العلاقات القائمة على أساس التعاقد (Contract) في مرتبة «المدنية»، مما يدلّ على أن النظام التطوّري الاجتماعي يسير من نسق المنزلة إلى التعاقد. وهكذا فعل تاونس الذي رأى أن المجموعات البدائية تقيم علاقاتها على أساس الروابط «الأولية» كالروابط العائلية والصداقات وغيرها من هذا القبيل؛ أما المجموعات المتطوّرة، فتقيم علاقاتها على أساس الروابط «الثانوية» كروابط العمل والتجارة والمصلحة. ولذلك، رأى أن نسق التطوّر الحضاري يسير من الروابط الأوّلية إلى الروابط الثانوية.

أما هنري مورغن وإدوارد تايلور فقد حاولا، أولاً، تقسيم المجتمع إلى مؤسسات ثقافية عامة، ومن ثمّ وضع نظام تطوري لهذه المؤسسات كل على حدة. وشملا بهذه العملية نمط الزواج والملكية والدين والعمل السياسي والإرتباط النسبي وكيفية تنظيمه. وجعلا لكلٍّ من هذه المؤسسات قاعدة ثابتة للتطوّر. والجدير بالذكر، أن مورغن وتايلور هما اللذان وضعا القواعد الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا، وذلك عن طريق دراستهما «الحضارة» وكأنها كلٌّ متشابك لا يتجزأ. وكان هذان الكاتبان أول من أشار إلى ترابط المؤسسات الاجتماعية. فكما تؤثر كثافة السكان بالتنظيم السياسي أو بنية السلطة المركزية، هكذا تؤثر

هذه الأخيرة بالدِّين والفن والاقتصاد. وسأعرض، فيما يلي، بعضاً من آراء مورغن وتايلور حول نظم الحضارة الإنسانية وتطوّرها.

نظرية مورغن في التطور

قسّم مورغن الحضارة الإنسانية إلى عدّة مراحل تطوّرية، كما أشرنا أعلاه، وقسّم الحضارة الواحدة إلى عدّة مؤسسات ونشاطات، أو قل، «حقول من مجالات التفاعل الاجتماعي»، كالعائلة والزواج وتنظيم الأنساب وغيرها. وأخذ من بعد ذلك يعيّن لكل مرحلة من مراحل التطوّر مجالاً خاصاً من مجالات التفاعل الاجتماعي مستشهداً ببعض الحضارات البدائية المعاصرة. وعلى هذا الأساس وضع مورغن تطور العائلة، مثلاً، في ستة مراحل:

المرحلة الأولى ـ مرحلة العصب الواحد (Consanguine) التي تقوم على الزواج الجماعي بين الإخوان والأخوات.

والمرحلة الثانية ـ بونالوان (Punaluan) التي تقوم على الزواج الجماعي دون الإخوان والأخوات.

والمرحلة الثالثة ـ التزاوج (Pairing) التي تقوم على الزواج بين رجل وامرأة بحيث يستطيع كل منهما أن ينهي الزواج كما يشتهي.

والمرحلة الرابعة ـ الأبوية (Patriarchical) حيث يتمتع الرجل دون المرأة بسلطة تامة بالنسبة لاختيار

الزوجة أو الزوجات، واتخاذ القرارات العائلية، كما كانت الحالة بالنسبة للساميين والرومان القدماء.

والمرحلة الخامسة ـ زواج الواحدة (Monogamy) حيث فرض على الرجل الزواج من امرأة واحدة فقط، وأعطيت المرأة حقوق المساواة بالرجل.

والمرحلة الأخيرة ـ العائلة النواتية (Nuclear) وهي التي برزت فيها العائلة بشكلها العصري، مكوّنة من أب وأم وأولاد دون الأقرباء.

وقد حاول مورغن الربط بين هذه الأنماط من التزواج بالتنظيمات السياسية التي يتألف منها المجتمع. فدمج المرحلة الأولى والثانية من أنماط التزواج في المجموعة السياسية البدائية، أي المرحلة الأولى التي تقوم على تزاوج فئة من الذكور من فئة من الإناث، كما هي الحال بالنسبة لسكان أستراليا الأصليين.

ووضع العشائر والأبدان التي تتبع النظام الأمومي في النسب في المرحلة الثانية من التجمع السياسي، وربط العشائر أمومياً بالبطون، والبطون بالقبائل، والقبائل بالأخماس، أي التحالف بين القبائل. وقد جمع مورغن هذه التنظيمات المتنوعة المبنية على قواعد النسب والزواج في تصنيف واحد لاعتمادها «العلاقات الشخصية» في التنظيم. أما المرحلة الثالثة من التنظيمات السياسية فتقوم بالنسبة إلى مورغن على العلاقات الإقليمية (Territorial) والحسّ الإقليمي. وفي هذه المرحلة تُبْنى الحقوق والواجبات في الملك

والعمل على أساس الإنتماء إلى الموطن، لا على أساس الأنساب والقرابة.

ليس لنظرية مورغن التطوّرية اليوم أية أهمية تذكر، إنما تكمن إهميتها في ربط مراحل التطوّر بمجالات خاصّة من التفاعل الاجتماعي وبمؤسسات حضارية معينة وكيفية تكوُّن الجماعات فيها. وهذا ما يعبّر عنه في علم الأنثروبولوجيا اليوم بشمولية المنهج في البحث، وهو الأمر الذي يميّزها عن غيرها من العلوم الاجتماعية. ولعلّه، بعمله هذا، كان أول من حاول دمج التحليل التاريخي (الزمني) والتحليل الاجتماعي (السوسيولوجي) في منهجية تطوّرية واحدة.

لم يكتف مورغن بهذا الأمر، بل حاول أن يربط حقوق الملكية والإرث والعمل والزواج والشرف وتنظيم الأنساب وتكوين الفصائل والقبائل والمجموعات الإقليمية كلها بعضها ببعض، واضعاً بذلك القواعد الأساسية لما عرف فيما بعد بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، والتي سادت، وما تزال، في الدراسات الأنثروبولوجية في إنكلترا. وكان عطاؤه في «فعل» الربط أكثر من عطائه في «صحيّة» الربط بين هذه النشاطات والمؤسسات الاجتماعية والحضارية. فقد توافرت لدينا اليوم مجموعة ضخمة من الدراسات الأتنوغرافية الدقيقة التي تشير إلى أن كثيراً من العادات والمهارسات الحضارية، وأخصّها عادات الزواج، التي افترض مورغن أنها موجودة في الحضارات البدائية،

هي بالفعل غير موجودة. أضف إلى ذلك، أن الحضارات البدائية المعاصرة تمارس عدداً كبيراً من العادات المتنوّعة والمتشعّبة، والتي لا يمكن حصرها ـ كلها ـ في «خانة» واحدة من لعبة التطوّر.

نظرية تايلور في التطوّر

لم يترك مورغن مؤسسة إجتماعية أو نشاطاً حضارياً إلا وبحثه بطريقة ما في كتابه «المجتمع القديم»، غير أنه لم يتناول الأمور الدينية التي اعتبرها «شؤوناً عاطفية» لا يمكن إخضاعها لقواعد التحليل العقلاني المجرّد. هذا على عكس تايلور الذي تناول النظم الدينية وتطورها بالتفصيل في كتابه «الحضارة البدائية» (١٨٧١) أكثر من أية مسألة اجتماعية أخرى. ورأى تايلور أن «الأرواحية» (Aminism)، وهي الاعتقاد بوجود الأرواح والآلهة والجن والحواري والأطياف والشياطين وغيرها من الصور اللاّمرئية، هي «الأصل» الأم، للمعتقدات الدينية على اختلاف أنواعها. وعزا هذا الاعتقاد إلى الإيمان العام لدى جميع الشعوب أن للإنسان روحاً، وأن هذه الروح، وإن اختلفت معانيها وَوظائفها، تظهر بالأحلام والتصورات الذهنية والظلال ـ هكذا منفصلة عن الجسد أو عن الجسم الذي يحتويها. ورأى أيضاً أن جميع الشعوب، مهما اختلفت أديانها، تؤمن أن الروح هي التي تفصل بين الموت والحياة، بين المرض والصحّة، بين اليقظة والنوم، أو بين الإنقباض والإنشراح. وهناك من

الشعوب من عمّم الإيمان بالروح لتشمل جميع الكائنات الحيّة وغير الحيّة. وعلى هذا الأساس نشأت بعض المعتقدات التي تقول بوحدة الكون والكائنات كلها، كما آمن بذلك سكان مصر في عهد الفراعنة القدماء. فإذا كان الكون موحّداً، طبعاً «بالروح» - أي أنه مصنوع من مادة واحدة - فمن الممكن استبدال عناصره وأجزائه بعضها ببعض. وهكذا، من الممكن أن يصبح الإنسان إلهاً والإله إنساناً. وفي السياق نفسه يفيض نهر النيل لأنه «يريد» أن يفيض، ويمكن إيقاف فيضانه بالتضرّع والصلاة إليه، أي إلى الروح التي تتحكم به والتي تستجيب لدعاء البشر.

وبخلاف مورغن، لم يحاول تايلور أن يصنّف نظم الأديان في مراحل تطوّرية واضحة، ولكنه جعلها كلها تصب في اتجاه التوحيد والإيمان بالله الواحد الأحد. ويقول، في هذا المجال، إن الاعتقاد «بالأرواحية» متشعّب ومتفرّع، ولا يمكن حصره في نظام موحّد بالنسبة للحضارات القديمة أو الحضارات «البدائية» المعاصرة، ولكن من الممكن التمييز بين مرحلة «الأرواحية الدنيا» ومرحلة «الأرواحية العليا».

ففي المرحلة الأولى يسود الاعتقاد أن استمرار الروح بعد الموت لا يتوقف على ما قام به الإنسان من أعمال خلال حياته. وفي المرحلة الثانية يسود الاعتقاد أن الروح مسؤولة عن أعمال صاحبها.

وفصل تايلور بين تعدد الآلهة والإيمان بالله الواحد،

إذ جعل تعدّد الآلهة مرحلة وسط بين «الأرواحية» والتوحيد. وما كاد تايلور ينتهي من منظومته التطوّرية للأديان، حتى انهالت عليه الإنتقادات من كل حدب وصوب. وركّزت هذه الإنتقادات على نقطتين أساسيتين: أولاً، الإنتشار الواسع لمفهوم الوحدة الألوهية عند بعض الحضارات البدائية المعاصرة، ولذلك لا يمكن دمج كل هذه الحضارات بخانة واحدة. وثانياً، التشكيك بمنهجية تايلور في البحث ـ المنهجية التي فصلت بين المفاهيم الدينية والمؤسسات الاجتماعية والحضارية الأخرى فصلاً تاماً.

وكان روبرتسن سميث من أوائل الذين رفضوا الفصل بين المفاهيم والشرائع الدينية من جهة، ونظم المجتمع الأخرى. فقد أشار في كتابه عن «أديان الساميين» (١٨٨٩) إلى أنه، أولاً، كان لكل قبيلة إله وكانت تعرف هذه القبائل بأسماء آلهتها كقيس وأزد ووائل وغيرها، مما يدل على تماسك القبائل سلاليًا واجتماعيًا ودينيًا. وأنه، ثانياً، كانت تصنّف هذه الآلهة في مراتب مختلفة بالنسبة إلى مكانة قبائلها في المجتمع. فكلما ارتفعت منزلة القبيلة اجتماعياً وسياسياً، ارتفعت معها مرتبة الآلهة التي تعرف باسمها. وكلّما انخفضت منزلة القبيلة، انخفضت مرتبة آلهتها. من هنا، يقول سميث بوجوب الربط بين نظم المجتمع والمفاهيم والشرائع الدينية المنتشرة فيه. ويستطرد في هذا القول ليؤكد أن ظهور وحدانية الله تاريخيًا في العالم جاءت تعكس وحدانية السلطة والحكم في المجتمع. واستند

في رأيه هذا إلى أن «أخناتون»، فرعون مصر، أول من نادى بوحدة الألوهية، وكان أول من وحّد النيل الأعلى والأدنى في سلطة مركزية واحدة.

يجب ألاَّ يُفهم من هذا القول إن روبرتسن سميث قد اتّبع الأسلوب البنيوي ـ الوظيفي في تحليله وتغاضى عن الأسلوب التطوّري، فهو، كمورغن، حاول الجمع بين الأسلوبين في آن. ففي الوقت الذي تحدّث فيه عن ترابط المؤسسات الدينية بالمؤسسات الحضارية والاجتماعية الأخرى، بحث أيضاً في «الأصل» الحضاري للأديان الساميّة وغيرها. ورأى أن «الذبيحة الجماعية» (The Sacrificial Meal) هي «الأصل» الحضاري للأديان، لأن شعائرها تقوم على مستوى المجتمعات البدائية الصغيرة كالعائلة والعشيرة والقبيلة.

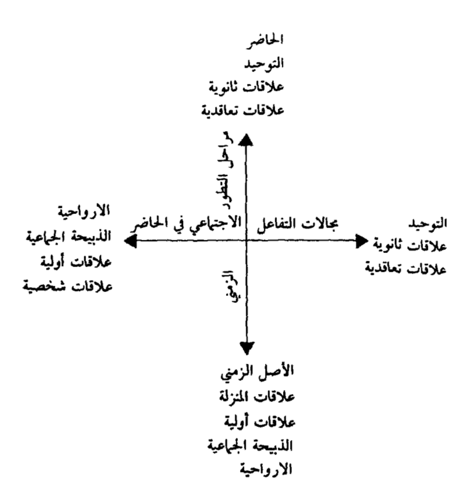
الفصل الرابع

نقد نظريات التطور ذات الاتجاه الواحد

وفي أواخر القرن التاسع عشر، في التسعينات، ازدادت الدراسات الأتنوغرافية المكثّفة عن الشعوب الأخرى، وظهر بشكل جليّ أن عدداً كثيراً من الممارسات الحضارية التي بنى على أساسها مروّجو نظريةالتطور ذي الإتجاه الواحد آراءهم في هذا الشأن كانت تصورات خاطئة. فقد أثبتت الدراسات الدقيقة أن زواج الإخوان من الأخوات، مثلاً، لم تكن تمارسه عامة الشعب في أية حضارة كانت. وقد عرف في التاريخ ثلاث حضارات فقط كانت تجيز زواج الأخ من الأخت، وهي: حضارة الأنكا القديمة في البيرو، وحضارة «الهواي» البدائية المعاصرة، وحضارة مصر القديمة في عهد الفراعنة. فعندما توفي بتولمي الثاني عشر تزوّجت كليوبترا أخاها بتولمي الثالث عشر، وإن كانت مغرمة بيوليوس قيصر. ولكن هذا النمط من الزواج - زواج الأعراض - كان يمارسه أفراد العائلة الحاكمة فقط دون عامّة الشعب. وكان الإعتقاد السائد في هذه المجتمعات الثلاثة أن الحاكم - الإمبراطور هو من مرتبة الآلهة، يحلّل له ما يحرَّم على غيره. إنه إلّه يجوز له ما لا يجوز لسواه.

وبالإضافة إلى ذلك، أظهرت هذه الدراسات أن الحضارات البدائية المعاصرة، لا يمكن حصرها كلها في خانة تطوّرية واحدة، وذلك لاختلاف وتنوّع ممارستها وتقاليدها. فهناك كثير من الحضارات من جمع بين نقيضي التطور الزمني في مرحلة واحدة، كالإيمان، مثلاً، بوحدانية الله و«بالأرواحية» في آن. وهذا الأمر على درجة كبيرة من الأهمية، إذ إن التطور يؤكد على مبدأ «الاستمرار» لا الزوال. أي أن ظهور الإيمان بوحدة الله الأحد لم ينفِ الإيمان بالأرواح التي تسكن الأجساد والأجسام والبيوت أو القبور.

ومن الممكن تعميم هذا التناقض على جميع نظم التطور. فظهور العلاقات التعاقدية لم ينفِ وجود العلاقات الشخصية. كما أن ظهور الدول والإنتماء الإقليمي لم ينفيا المجموعات الأولية التي تقوم على الأنساب كالعشائر والقبائل. ومن الممكن اعتبار نقيضي التطور الزمني هما عينهما نقيضين في مجالات التفاعل السوسيولوجي الحاضر، كما نتبينّ ذلك في الرسم رقم (٢). إذا كان هذا كذلك، فالفرق بين الحضارات البشرية لا يكون في أيٍّ منهما أقرب أو أبعد زمنيًا إلى مرحلة معيّنة من مراحل التطور، بل في كيفية اندماجهما معاً بالنسبة لبعض الفئات ضمن المجتمع الواحد.



رسم رقم (٢): نظم التطور في مجالات التفاعل الاجتماعي

نتائج دراسة النظم التطوّرية

ما كاد القرن التاسع عشر يشرف على الأفول حتى ظهرت مدرسة جديدة في الأنثروبولوجيا تعرف باسم الأتنولوجيا. وقبل أن أتناول موضوع الأتنولوجيا بالتفصيل، أريد أن أنوّه بأمرين: أولاً، إن الداراسات الأنثروبولوجية نفسها تخضع لمبدأ التراكم والتقدم في المعرفة تماماً كغيرها من العلوم، أي أنه كلّما ازدادت المعرفة الأنثروبولوجية ازدادت القدرة على الخلق

والإبداع في هذا العلم. ثانياً، إن الجديد في المعرفة ينبع من مستوى المعرفة القديم. أي أن نظم التطور تعني الاستمرار والتجديد ولا تعني الزوال. بكلمة أخرى، صحيح أن الأتنولوجيا جاءت بمفاهيم جديدة للحضارات البشرية وكيفية تطوّرها، إنما هذه المفاهيم مبنية على أسس المفاهيم التطورية السابقة. لقد زادت عليها، نقّحتها، قلّمتها، ولكن لم تنفها من الوجود، شأنها بذلك شأن كل جديد.

فبالرغم من الأخطاء والمغالطات التي وقع فيها أصحاب نظريات التطور ذات الاتجاه الواحد، استطاع هؤلاء، أولاً، أن يفصلوا بين نظم التطور الاجتماعي ونظم التطور الفريزيقي على أساس أن الدور الذي يلعبه الفرد في الأولى أفعل بكثير من دوره في الثانية. وثم أن عنصر الاستمرار في الأولى أقوى منه في الثانية. ثانياً، استطاع هؤلاء أن يجدّدوا مفهوم الحضارة بشكل مميّز، واضعين بذلك الأسس الأولى للدراسات الأنثروبولوجية المقارنة. ثالثاً، إن القول بترابط عناصر الحضارة الواحدة ومؤسساتها المختلفة بشكل كلّي، مما يدل على أن الحضارة ذاتها كيان متكامل الأجزاء. رابعاً، تأتي المقارنة بين الحضارات عن طريق نظم تطوّرها أو عن طريق ارتباط مؤسساتها بعضها ببعض. ولهذا السبب، ما زال علماء الأنثروبولوجيا يصرّون اليوم على أن منهجيّتهم تتميّز عن غيرها من العلوم الاجتماعية بتركيزها على كلية الحضارة وأسلوب مقارنتها مع غيرها من الحضارات.

الفصل الخامس

نشأة الأتنولوجيا

نشأت الأتنولوجيا كفرع من فروع الأنثروبولوجيا في التسعينات من القرن التاسع عشر، وما زال روّاد هذا «المذهب» يقيمون الدراسات المختلفة متّبعين النسق نفسه حتى هذا اليوم مع إدخال بعض التعديلات الطفيفة على المنهج وطرق البحث. صحيح أن عدّة مناهج جديدة ظهرت في الأنثروبولوجيا منذ ذلك الحين، لكن هذا الأمر لم يلغ بالضرورة فعالية المنهاج الأتنولوجي.

تركز الدراسات الأتنولوجية على تطوّر النظم الحضارية ضمن المجتمع الواحد، وذلك على أساس أن لكل مجتمع نظماً مسلكية خاصة به، يترابط بعضها ببعض على نسق مميّز. يضاف إلى هذا أن السمات الحضارية المستعارة من الخارج عينها لا تبقى على حالها، بل تتغير وتتبدّل وفقاً لترابطها مع المؤسسات والقيم السائدة في الحضارة المستعيرة. وانطلاقاً من هذه المبادىء، شدّد الأتنولوجيون على دراسة الحضارة الواحدة وكأن لها كيان منفصل عن الشعوب الأخرى، على عكس نظريات التطوّر ذات الإتجاه الواحد التي شدّدت على دراسة الحضارة البشرية برمّتها.

وبخلاف التطوّريـين الأوائل الـذين فسّروا التشابـه الحضاري بين الشعوب على أساس «الوحدة الذهنية»، عـزا الأتنولـوجيون هـذا التشـابـه إلى انتشـار وانتقـال (Diffusion) السِّمات الحضـاريـة والاخـتراعــات من مكـان إلى آخر عن طـريق الاحتكـاك المبـاشر أو غـير المباشر بين شعـوب العالم القـديم والحديث. وفي هـذا المجـال، أخـذ عـدد كبـير من أهـل هـذا «المـذهب» يقسمون الحضارة إلى سمات (Traits) مختلفة ومتنوعة، محاولين بذلك إرجاع كل سمة إلى «أصلها» وإلى مكان نشـأتها وطـرق انتشارهـا. ومن أشهـر هؤلاء البحّـاثة إليات سميث، الذي حاول في كتابـه «أصول المـدنية» (١٩٢٨)، أن يـرجع عـدداً كبيراً من سـمات الحضارة الإنسانية في العلوم والبنـاء المعماري والمبـادىء الدينيـة وغـيرها، إلى مصر القـديمة. ويليـه وليم رڤـرز الـذي حـاول تـطبيق المنهــاج عينـه في دراستــه للمجتمــع الميلانيزي كما جاء في كتابه «تاريخ المجتمع الميلانيزي» (١٩١١). وكـذلك جـون پاري الـذي قام بـالمحاولـة نفسهـا، كـزميله سميث، في كتــابـه «أولاد الشمس» (١٩٢٣). وقد استندت هذه الدراسات، في غالبيتها، إلى نتائج الحفريات الأثـرية في مصر والعـراق وغيرهـا من بلدان الشرق القــديم. وتـركــزت معـظم هــذه الاهتمامات في دوائر التاريـخ وعلم الآثار في جـامعات إنكلترا.

ويقابل هؤلاء عدد آخر من الأتنولوجيـين في أميركـا ممن اعتمـدوا على البحـوث الأتنوغـرافية في دراســاتهم

لتطور النظم الحضارية عند الهنود الحمر، محاولين الإستفادة من علم الآثار واللغة والخصائص العرقية وغيرها. وكان على رأس هؤلاء فريدريك بواز في جامعة كولومبيا في نيويورك الذي استطاع أن يرسي القواعد الحديثة للأتنولوجيا في أميركا. كان بواز كاتباً شهيراً ومعطاءً. ألّف عدداً كبيراً من الكتب والمقالات[٣]. كما كان أستاذاً لبقاً حاز على ثقة ومحبة وإعجاب شلّة من تلاميذه الأكفاء الذين أصبحوا، فيما بعد، عمداء الأنثروبولوجيا في أميركا الشمالية. ومنهم روث بندكت التي ألّفت كتاب «نماذج الحضارة» (١٩٣٤)، ومارغرت ميد التي ألفت عدداً كثيراً من الكتب لا يقلّ عددها عن عدد كتب أستاذها[٤]. ومنهم أيضاً إدوارد سبير، ألفرد كروبر، وروبرت لاوي وغيرهم. وكان لكل من هؤلاء دور بارز في تأسيس ونشر العلوم الأنثروبولوجية في أميركا الشمالية وكندا، إما عن طريق التدريس في جامعات أميركا الكبرى، كجامعات شيكاغو وباركلي وهارفرد وكولومبيا، وإما عن طريق التأليف والبحوث. فقد كتب هؤلاء عدداً كثيراً من المقالات والكتب، وأصبحوا بذلك عمداء الدراسات الأنثروبولوجية.

وقبل أن أتناول، بشيء من التفصيل، النتائج التي توصلوا إليها في هذه الدراسات، أريد أن أبحث، ولو باختصار، مكانة ابن خلدون ومقامه العبقري في الدراسات الأتنولوجية.

الفصل السادس
عبقرية ابن خلدون في الدراسات الأتنولوجية

كان ابن خلدون إماماً وخطيباً، كتب في التاريخ والجغرافيا والدِّين. ولكنه كان، بالإضافة إلى ذلك، منظِّراً اجتماعيًّا على نسق المذاهب الأتنولوجية، أي أنه حاول استخراج النظم التطورية لنمو «الدول» وزوالها ضمن الحضارة الواحدة، الحضارة العربية ـ الإسلامية. ولعلّه كان أول من حاول تفسير وتعليل النتائج والأحداث التاريخية بالعودة إلى أسسها الاجتماعية، ونُظُم تكوّن الجماعات السياسية وتغيّرها مع تغيّر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تنشأ فيها. إن محاولة ابن خلدون هذه فريدة ـ فريدة بين الكتّاب والفلاسفة العرب والمسلمين الذين دأبوا على التحليل المنطقي والفقهي ولم يعيروا التحليل العلمي الاجتماعي أية أهمية. لم يجارِ ابن خلدون في عمله هذا أحد، حتى بروز الأتنولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر.

ولا يمكن فهم نظريات ابن خلدون الأتنولوجية إلا بالعودة إلى ما كتبه عن تاريخ العرب والمسلمين وجغرافية المغرب العربي. فهو، في كتاباته هذه، رسم لنفسه خطًّا نظريًّا واضحاً، بحثه في «المقدمة»، وطبّقه في كتاباته الأخرى. ولذلك، لا يمكن فهم نظرياته في

نظم التطور إلا بالعودة إلى كتبه التاريخية والجغرافية. والجدير بالذكر، أن بعض أتنولوجي أميركا الشمالية اتّبعوا في التنظير التاريخي والجغرافي أسلوباً مشابهاً لأسلوب ابن خلدون. يكفي أن نشير هنا إلى أن فريدريك بواز نفسه كان قد كتب، أول ما كتب، في الجغرافية البشرية الشبيهة جدًّا بالأتنوغرافيا الحضارية.

انصبّ اهتمام ابن خلدون على نشأة «الدول» وزوالها، وهو في سبيل ذلك أخذ يجمع المعلومات والوقائع التاريخية عن طبيعة العيش والحياة عند الفئات المتنوعة في المجتمع العربي ـ الإسلامي. إذ إنه افترض أن البيئة وأسلوب المعيشة والرزق كلها تؤثر في النظم الاجتماعية وبنية الجماعات السياسية وطبيعة تكوينها. فمفهوم «الدولة» عند ابن خلدون يختلف عن مفهومها الحديث، عند ماكس فيبر، مثلاً. مفهوم الدولة الحديث قانوني، مستمد من شريعة الحكم القائم على أساس الإرادة الشعبية أو التمثيل الشعبي. فالدولة، في المفهوم الحديث، «شخصية تشريعية» كما يقول فيبر، تَحكُم وتُحاكَم بالنسبة للقوانين المرعيّة الإجراء في الدساتير. أما عند ابن خلدون فالدولة كانت تعني الحكم أو الخلافة وذلك عن طريق حصرها في بعض «العصبيات» دون غيرها. فالدولة، هنا، بمعنى «دَالَ» أو «دار» أي تغيَّر وتبدَّل. ولم تكن تعني القوانين والشرائع وطريقة تثبيتها أو تغييرها نسبة للإرادة الشعبية. إن مفهوم الدولة اليوم حديث التكوين، حتى في أوروبا، يرجع أصله إلى القرن التاسع عشر،

إلى العهـد الصناعي وبـروز الجـماهـير كقـوّة فـاعلة في التنظيم السياسي.

ورأى ابن خلدون أن نشـأة «الـدول» وزوالهـا في التـاريـخ العـربي ـ الإسـلامي يخضعـان، وهنـا تكمن عبقريته، لنظم تكوّن الجـماعات السيـاسية، وأخصّهـا «العصبيـة» وَ«الملك». فـالعصبيـة هي المـرحلة الأولى لتكـوّن الجماعـات السيـاسيـة، وتقـوم عـلى التـماسـك الاجتـماعي، إما عن طـريق العلاقـات الدمـويـة وهي العصبية القبلية: وإما عن طريق الـدِّين وهي العصبية الـدينية؛ وإمـا عن طـريق «الـطوائف» وهي العصبيـة الإثنية. ويُظهر ابن خلدون بالنسبة لتاريخ «الدول» في المغـرب العربي أنـه كثيراً مـا تندمـج العصبيـة القبليـة بالعصبية الدينية أو الإثنية. هذه المجموعات السيـاسية تتـأثـر في مـرحلة «العصبيـة»، من حيث تكـوينهـا وتنظيمها، بأمور إقتصادية ومعيشيـة معاً. ففي مـرحلة «العصبية» تعيش المجموعـة في تقشّف ظاهـر، يتشارك أعضاؤها في الملكيات العامة، وفي العمل، وفي تـوزيع الإنتـاج والمحـاصيـل. وتؤخـذ القـرارات، في هـذه المرحلة، بالإجمـاع، وتنفّذ بـالإقناع حسب الأعـراف. ولأجل ذلك، نرى أن الجماعـات التي تعيش في مرحلة «العصبية» تتّصف بالتماسك والتكاتف والتعاضد. هذه الصفـات منبثقـة من «الـوحـدة المعنـويـة»، وليس من التوحيد الهرمي، كما هي الحال بالنسبة لمرحلة الملك.

ورأى ابن خلدون أن هـذا النـوع من «التنـظيم

العصبي» لا يقوم إلا في حالة البداوة التي ترتكز على «الرعي». وهو إذاك كان قد ربط سلفاً بين التنظيمات الاجتماعية والأوضاع البيئوية والاقتصادية التي تقوم فيها[٥]. ولذلك، عندما تدور «دولة» العصبيات وتأتي «عصبية» جديدة إلى الحكم، تبدأ «الوحدة المعنوية» بالتفكّك، وذلك بسبب تعرّض الجماعة لأساليب جديدة في العيش لخّصها ابن خلدون بمرحلة «الملك». والملك عند ابن خلدون يجمع بين العيش المديني، أي في المدن، وبين الحكم. وهذا مفهوم مقبول في الإسلام، إذ إن المدينة (إسم مكان من دَانَ) هي مكان القضاء والسلطة وإنفاذ الشرائع. فعندما هاجر النبي محمد ﷺ من مكّة وحلّ في يثرب وأخذ يدعو هناك إلى تطبيق الشرائع الإسلامية، سمّيت يثرب «المدينة».

يتّصف العيش المديني، عند ابن خلدون، بالبذخ والترف والملكية الخاصة، وفي التدرج بالملكيات وتراكم الثروة والغِنى. هذه كلها تعمل على تفكّك الترابط والتماسك بين أعضاء العصبية الواحدة، فتبدأ بالإنحلال. وكذلك يفعل «الحكم» في مرحلة «الملك»، حيث تبدأ بذور الشقاق تفعل فعلتها في الجسم الواحد (العصبية) عن طريق التدرّج الهرمي للسلطة بدلاً من الإجماع، وتطبيق الشرائع والأعراف عن طريق استعمال القسر بدلاً من الإقناع. وهكذا، تبدأ «العصبية» في التفكك فور تسلّمها الحكم في مرحلة الملك. وقد قدّر ابن خلدون زمن التفكّك

بأربعة أجيال، وجعل لكل جيل نمطاً خاصًّا في العيش. فهو عندما يصف البذخ والترف في حفلة زفاف ابنة المأمون في عدد كبير من الصفحات، إنما يعطيك صورة واضحة عن بدء عملية التفكك والإنحلال؛ ثم الزوال ـ زوال «دولة» واستيلاء «عصبية» أخرى على الحكم، وهكذا دواليك.

من الواضح أن نظرية التطور، عند ابن خلدون، هي من النوع «الدائري» (Cyclic)، وليس من النوع «التقدمي» الذي يسير باتجاه واحد، دائم التغير والتبدل. ويمكن القول إن نظرية ابن خلدون «تجددية» وليست تقدمية؛ أي إن العصبية الواحدة تزول وتأتي مكانها عصبية أخرى، فيتجدد الحكم لا عن طريق التغيّر بل عن طريق النمط الثابت لنمو الدول وزوالها. من هنا، يمكن القول إن ابن خلدون اتنولوجي النظرة ولا يؤمن بالتطور ذي الاتجاه الواحد. فقد استخرج من دراسته للمجتمع العربي (طرق العيش، وأسلوب المعيشة، وتكوّن المجموعات السياسية المختلفة في بيئات إقتصادية متنوعة) نظماً متغيّرة تصحّ في هذا المجتمع ولا تصحّ في غيره. هذا يعني أن نظريته في نمو الدول وزوالها تصحّ في المجتمع العربي ـ الإسلامي ولا تصحّ في الحضارة البشرية كلها. وعلى كل حال، نظرية ابن خلدون هي، كما أرادها هو أن تكون، مبدأ أتنولوجي مستخرج من دراسة المجتمع العربي ـ الإسلامي ولا تتعدّى هذا الإطار. وهي بذلك تشابه نظرية جيمس ستيوارت في

تفسيره لنمو وزوال «الدول» القديمة في حضارات العالم الجديد، كحضارة «الأنكا» وَ«الأزتكس» وغيرها في المكسيك وأميركا الجنوبية (انظر: كتابه «نظريات التغير الاجتماعي» (١٩٥٥)).

كان الغرض في هذا العرض المختصر لنظريات ابن خلدون إيضاح منهجية الأتنولوجيا بالنسبة إلى غيرها من المذاهب الأنثروبولوجية. وبالطبع، فإن تغيّر البيئة والنظم الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي قد غيّر بالتالي نظم تطور الدول، وهذا مبدأ خلدوني أصيل. فلا يمكن لمبدأ ابن خلدون في قيام «الدول» وزوالها أن يستمر مع بروز الصناعة، ونموّ المدن الهائل، وقيام الدول بمعنى الشخصية التشريعية، وقيام سلطة مركزية للحكم، وانتشار مؤسسات الجيش والبوليس، والبرلمان، والأحزاب السياسية وغيرها. لا يمكن لهذا المبدأ أن يستمر كما كان، ولكنه ما زال مبدأً مقبولاً كنقطة انطلاق لتحليل قيام «الدول» وزوالها عند العرب. وأقصد «بنقطة انطلاق» وجوب إدخال التعديلات عليه ليشمل التحليل التغيرات الاقتصادية والسكنية آنفة الذكر[٦].

الفصل السابع

نتائج الدراسات الأتنولوجية

مع بروز الدراسات الأتنولوجية تحوّل التركيز من الاهتمام بنظم تطور الحضارة الإنسانية بكليتها إلى الاهتمام بنظم تطور الحضارة الواحدة. وكان لهذا التحول أثر كبير في: (١) تنقيح نظم التطور الحضاري العام، ومن ثم (٢) ظهور مذاهب عديدة في حقل الأنثروبولوجيا اعتمدت كلها على دراسة نظم وقيم الحضارة الواحدة. هذا على افتراض أن لكل حضارة شخصية مميّزة. والآن سأتناول هذين الموضوعين كلاً على حدة.

تنقيح نظم التطور

لا بدّ لنا هنا من أن نميّز، بادىء ذي بدء، بين مفاهيم التطور والتقدم والتجديد. فالتطور تنوّع وتفرّع في المؤسسات والكائنات والنظم يجري خلال مراحل طويلة من الزمن. ومتى تنوّعت الأشياء في أصلها فإنها لا تعود إلى نقطة البدء، أي إن التغير التطوّري لا يمكن عكسه أو إلغاؤه.

التطوّر تغيير عشوائي، ولا يأتي حسب خطة مسبقة أو هندسة معيّنة. ذلك أن نتائجه تعتمد على الظروف

والمعطيات القائمة، فإن تغيّرت هذه الظروف والمعطيات تغيّرت نتائجه. هذا على عكس التجديد الذي يفترض العودة إلى نقطة البدء، وهو بذلك تغيّر «دائري» (Cyclic). فالدول، مثلاً، تتّحد، تقوى وتضعف، تكبر وتصغر، تعلو وتنخفض، أما الحضارة الإنسانية فتسير أبداً باتجاه تطوري عام. الدول تتجدَّد، وقد حاول ابن خلدون أن يضع نظماً معينة لتجدد الأمم، ولكن الحضارة الإنسانية تتطور ولا تتجدد، إذ إنها لا تعود إلى نقطة الإنطلاق، نقطة الصفر. الدول والأمم منفردة قد تعود إلى نقطة الصفر.

وهكذا، تطوّرت الحضارة البشرية من العصر الحجري إلى العصر الفلّاحي - الزراعي، ثم إلى العصر الصناعي وما بعده. صحيح أن أسس هذه العصور ومقوماتها نشأت في حضارات معيّنة، كالزراعة التي نشأت أولاً في العراق، ثم امتدت لتشمل العالم أجمع. أو الصناعة التي نشأت أولاً في إنكلترا وامتدت إلى أوروبا وأميركا، وتكاد اليوم تشمل العالم كله. ولكن هذه العصور ليست اليوم وقفاً على مجتمع دون المجتمعات الأخرى. وقد صدق كمال أتاتورك عندما قال: إن تكنولوجية الغرب لم تعد وقفاً على الدول الغربية، هي علم كوني (Universal) ذو سمات عالمية.

وبخلاف التطور والتجديد، فالتقدم (Progress)

نظرة فلسفية وسياسية إلى الكـون. نشأت هـذه النظرة في أوروبا حوالى أواسط القـرن التاسـع عشر، مفادهـا أن التغيـير جيـد ونـافـع ويسـير بـاتجـاه الأفضـل. فالتقدميون يأملون بـالتغير، يشجعـونه، ويعملون من أجله، على عكس المحافظين الذين يعملون لـلاحتفاظ بـالأنظمـة القائمـة. هذا الفـرق بين التـطور والتقـدم سياسي أيديولوجي، ولا يمتّ إلى واقـع التطور بشيء. ولـذلك نـرى أن المحافـظين سياسيـاً قـد يعملون، في بعض الأحيان، للإحتفاظ بأنظمة رأسمالية تشجـع على التغيـير التكنولـوجي أو الـزراعي أكـثر من التقـدميـين ـ وهكذا دواليك.

وبهـذا المنطق رفض الأتنـولوجيـون الجدد المبـادىء الأولى للتـطور ذي الإتجـاه الـواحـد التي افـترضت أن المجتمعات البشرية كلهـا تتطور تبعـاً لمخطط ثـابت لا يتغيّر. فقد فصلوا بـين نظم تـطور الحضارة الإنسـانية ونظم تطور الحضارة الواحـدة. وهذا الفصـل لا يعني أن الأولى لا تؤثر أو تتأثر بالثانية، فهم يعترفون أن مـا من حضارة في العالم إلا وتأثرت بـالحضارات المجـاورة لها أو بالحضارة الإنسانية ككل. وبـالفعل حـاول عدد كبير منهم، كما ذكـرنا سـابقاً، إعـادة تكوين الحضـارة الإنسانية بالنسبة إلى ما قدَّمته كل حضارة على حدة[٧].

فالفصل بـين نظم تـطور الحضارة الإنسـانية العـام ونظم التطور في الحـاضرة الواحـدة عند الأتنـولوجيـين فصل منهجي يهدف إلى وضع الأمور في نصابها. فكـما

قد تغني عطاءات الحضارة الواحدة مجرى التطور في الحضارة الإنسانية العامة، كذلك تغني هذه الأخيرة نسق التطور في الحضارة الواحدة.

وبسبب هذا الترابط بين الإثنتين نرى أن بعض الأتنولوجيين، أمثال لسلي هوايت ومارشال ساهلينز وغيرهما، قد أطلقوا على أنفسهم لفظة «التطوريين الجدد» (Neoevolutionists)، تعبيراً عن اهتمامهم ببعض نواحي التطور في الحضارة الإنسانية العامة. فقد أكّد لسلي هوايت في كتابه «تطور الحضارة» (١٩٥٩) أن الطاقة وطرق ضبطها في المجتمعات البشرية هي المقياس الأصحّ لمراحل التقدم في العالم، إذ إنها تؤثر في التنظيمات السياسية، وفي طبيعة تكوين الجماعات على اختلاف أنواعها. فالمجتمعات التي اعتمدت على الطاقة البشرية في نمط عيشها وكسب معيشتها اقتاتت على الصيد وجمع الأثمار والخضار، أو على رعي المواشي، وبذلك كان لها تنظيم قبلي وعشائري. أما المجتمعات التي اعتمدت على المحراث والزراعة، أي الطاقة الحيوانية، فقد كان لها تنظيم إقطاعي وملوكي يقوم على علاقات الودّ والولاء والإستئثار بالأرض والطاقة. هذا بخلاف المجتمعات الصناعية التي اعتمدت على الطاقة البخارية أو الذرية أو غيرها من الطاقات غير الحيّة، وبذلك تغيّرت نظمها ومؤسساتها السياسية والاجتماعية باتجاه التنظيمات الشعبية، فبرزت الدول ذات الشخصية التشريعية، وقامت النقابات العمالية والأحزاب السياسية

والقوميات وغيرها من التنظيمات الأفقية المبنى والمضمون.

وفي السياق نفسه، اتّبع ساهلينز وهاريس وتشايلد النمط ذاته في البحث، مشدّدين على أوّلية تغيّر القاعدة التقنية ـ الاقتصادية في التطور[٨].

فقد ربط هؤلاء بين القاعدة التقنية ـ الاقتصادية ـ الإنتاجية وطبيعة المؤسسات الاجتماعية والدينية التي تحتويها، فجمعوا بين مركزية السلطة والقاعدة الصناعية والمدينية للمجتمعات، وبين تجزؤ السلطة وحياة البداوة أو الإنتاج الريفي. الجمع يصحّ تطوّريًا، كما أنه يصحّ وظيفيًّا. أي أنه من الممكن أن يفسّر لنا نظم تطورالسلطة ضمن المجتمع الواحد بالنسبة إلى تغيير القاعدة التقنية والإقتصادية، كما أنه يمكن أن يفسّر تنوّع أنظمة السلطة في العالم عطفاً على اختلاف بنياتها التقنية والاقتصادية.

ويلاحظ القارىء بعض الشبه هنا بين هؤلاء الكتّاب وكارل ماركس الذي أعطى الأسس الاقتصادية الدور الفعّال في طبيعة تكون التنظيمات السياسية والاجتماعية والدينية. على أن الفرق بين هؤلاء الأتنولوجيين وماركس هو أن الأخير شاء أن يُظهر بعمله هذا التناقض «المصلحي» (من مصلحة) بين الطبقات المختلفة من خلال سيطرة البعض منها على مصادر العيش والإنتاج. ورأى ماركس أن هذا التناقض المصلحي يقوم في جميع المجتمعات كافة

بغضّ النظر عن المستوى التقني والإقتصادي الذي تعيش فيه. فالصراع الطبقي بالنسبة لماركس قائم على جميع المستويات. الفئات المتصارعة تتغيّر، أما الصراع فهو هو باقٍ أبداً. لا بل هو، أي الصراع، أداة التغيّر. أما الأتنولوجيون فركّزوا على طبيعة تكيّف الأنظمة الاجتماعية والسياسية والدينية مع المستوى التقني والإقتصادي للمجتمع، بغضّ النظر عن التناقضات الداخلية السائدة فيه.

الفصل الثامن

مذاهب الأنثروبولوجيا المعاصرة

شدّد الأتنولوجيون بغالبيتهم الساحقة، على دراسة نظم المجتمع الواحد، إما من الناحية التطوّرية، وإما من الناحية السوسيولوجية، أي تحليل ترابط أجزاء المجتمع بعضه ببعض دون العودة إلى أصوله (أصول الترابط) الزمنية. هذا مع العلم أن لفظة أتنولوجيا تطلق على البحوث التي تهتم بنظم التطور ضمن الحضارة الواحدة، ولا تطلق على البحوث التي تتبع المذاهب البنائية الأخرى. منطقياً، كان عليهم، إذاً، أن يحدّدوا المجتمعات أوّلاً ثم يتناولوا دراسة كل منها على حدة. وفي هذا السبيل قسّموا العالم إلى «مناطق حضارية» (Culture areas) مختلفة على أساس تجانسها البيئوي وتجانس سمات الحضارة المنتشرة فيها. وفصلوا، إذ ذاك، بين الحضارة والمجتمع، فحصروا لفظة مجتمع في المجموعات المتفاعلة، والحضارة في نتاج ذلك التفاعل. فالمجتمع أوركسترا والحضارة موسيقاها، إن جاز التشبيه. وقسّموا العالم إلى عدد كبير من «المناطق الحضارية»، كالعالم العربي والصين والهند والبحر الأبيض المتوسط. كما قسّموا إفريقيا إلى ست مناطق، وأميركا الشمالية في عهد الهنود الحمر إلى

سبع مناطق؛ وهكـذا دواليك. وأخـذوا، بعد ذلـك، يميّـزون بين «منـطقة حضـارية» وأخـرى عـلى أسـاس السّمات الحضارية السائدة فيها.

جعلوا العـالم العربي والشرق الأوسط بمـا فيه تـركيا وإيران «منطقة حضاريـة» واحدة، مثـلاً، على أسـاس انتشار مجمل الحضارة السامية الأصل فيهـا، كما فعـل كـارلتون كـون في كتابـه «القـافلة» (١٩٥٢)، أو عـلى أساس «ديلكتيكيـة الإنتماء والخـوف»، كما فعـل جون غولك في كتـابه «حضـارة الشرق الأوسط» (١٩٧٦)، أو على أساس عدد كبير من السّمات الحضارية، كثنائية الـتركيب السلالي، وثـلاثية الـتركيبة البيئـوية من بـدو وفـلاحـين وحضر، واتّبـاع الـنظام الأبـوي في السلطة والنسب، والتزاوج الداخـلي ضمن العشيرة الـواحدة، وغيرها من السّمات، كما فعل رالف بتاي في كتابه «من الطريق الذهبية إلى النهر الذهبي» (١٩٦٢).

يبقى السؤال الأخير الذي يتعلق بمنهجية البحث في مقـومـات الحضـارة الـواحـدة. وهنـا يـبرز عـدد من المدارس والمذاهب سأتناول منها أربعة باختصار وهي: (١) منهـج «الشخصيـة الحضـاريـة»، وَ(٢) «البنـويـة الفـرنسية» (Structuralism)، وَ(٣) «الأنـثروبولـوجيـا الاجتـماعيـة» في إنكلترا التي تتبـع المنهـج «البنـائي الـوظيفي»، وَ(٤) المنهـج «الإحصـائي» في أمـيركـا. سأتناول كلاًّ من هذه المذاهب باختصار ـ لأن التفصيل يتطلب مجلّداً خاصًّا لكل منها ـ محاولاً إيضاح منهجيتها

بالتركيز، قدر الإمكان، على الدراسات التي قامت في المجتمع العربي.

مذهب «الشخصية الحضارية»

بقدر ما سلخ التطوّريون الأوائل مفهوم الحضارة الإنسانية وتطوّرها عن مفهوم البيولوجيا وتطور الإنسان والأعراق، سلخ الأتنولوجيون مفهوم الحضارة الواحدة عن جسم الحضارة الإنسانية على أساس أن لكل حضارة كياناً كليًّا مميّزاً، فإذا كان هذا كذلك، فما هي علاقة كلية هذه الحضارة بالمسلك الشخصي للأفراد؟ كيف يتأثر الفرد ويؤثر بنظم الحضارة التي يعيش فيها؟ لقد شغلت هذه التساؤلات المسلكية عن الشخصية الحضارية عدداً كبيراً من الأنثروبولوجيين في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين. ونما هذا المذهب بشكل ملحوظ بعد الحرب العالمية الثانية على إثر التقدم العلمي الذي حصل في علم النفس التجريبي، وخصوصاً في طرق التعلّم واكتساب المعرفة والمسلك.

وفيما يتعلق بتحليل الشخصية الحضارية للمجتمع، هناك اتجاهان واضحان: واحد يشدّد على «الأشكال النفسية» (Configurations)، والآخر على «التَجتْمع» (Socialization) أو «التحضّر» (Enculturation)، أي كيفية اكتساب القيم والعادات.

١ ـ الأشكال النفسية للمجتمع

من روّاد هذا الإتجاه الأوائل في الأنثروبولوجيا روث

بنـدكت في كتابهـا «نماذج الحضـارة» (١٩٤٢)، وألفرد كـروبر في كتـابـه «أشكـال نمـو الحضـارة» (١٩٤٤)، اللذان تثقفا على يد فردريك بواز الذي أتينا عـلى ذكره سـابقـاً. وبـالفعـل، أصبـح كتـاب بنــدكت «نمـاذج الحضارة» نتاجاً كلاسيكيًـا عن الموضـوع. باختصـار، تقـارن بندكت في كتـابهـا بـين حضـارتـين مختلفتـين، حضارة الكواكيوتل وحضارة النفاهو في أميركـا. وتقول إن الحضـارة الأولى تسمح للفـرد أن يتحرّك بحـرّيـة، وتشجـع المبادرة الفـردية، ولا تحـاول طمس النـزوات الـذاتية. هـذا على عكس الحضـارة الثانيـة التي تصهر النزوات، وتطمس الرغبات، وتشدّد على إذعـان الفرد للأعراف والتقاليد الجـماعية. ولـذلك أطلقت بنـدكت لفـظة «ديـونيســان» عــلى الحضـــارة الأولى ولفـــظة «أبـولونيـان» على الحضـارة الثانيـة تيمنّاً بـآلهة اليـونان القدماء. فقد كان «ديونيسيوس» يشبع رغباتـه الفرديـة ونـزواته الشخصيـة دون الـرجـوع إلى الجـماعـة، أمـا «أبولو» فكـان معروفـاً بانصيـاعه للقـرارات الجماعيـة. وحـاكت بندكت عـدداً كبيـراً من العـادات والتقـاليـد والمؤسســات الاجتـماعيــة والإقتصـاديــة في هــاتــين الحضــارتــين حــول منــظومتي «التحــرّك الفــردي» و«الإنصياع الجماعي».

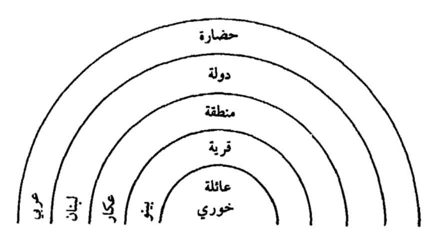
ولعـلّ دراسـة جـون غـولـك عن «حضـارة الشرق الأوسط» (١٩٧٦)، وتــأكيـده عــلى عنصر «الخـــوف والحماية» كصفـة أساسيـة لمسلك الأفراد، أقـرب، من النـاحية المنهجيـة، إلى منظومـة بندكت من أيـة دراسة

أخرى. يرى غولك أن تجزّؤ وتفكّك المجتمع «الشرق أوسطي» إلى فئات لغوية وإثنية مختلفة، وإلى طوائف وقبائل وعشائر متناحرة ـ هذا الواقع هو مصدر «خوف»ومطلب «حماية» في آن. ففي الوقت الذي يلجأ فيه المرء إلى هذه الفئات طلباً للحماية من فئات أخرى، يصبح هذا اللجوء أو الإنتماء نفسه مصدراً للخوف. ويحاول غولك ربط هذه الديلكتيكية النفسية بمفهوم «الشعور بالإتّهام الدائم» عند أهل هذه المنطقة، أي إنهم يشعرون دائماً وكأنهم متّهمون من قبل الآخرين، فينبرون للدفاع عن أنفسهم دون مبرر.

ولعلّ في هذا الأمر شيئاً من الصحّة، ولكن لا يجوز ردّه إلى عنصر «الخوف والحماية» فتفتّت وتفكّك المجتمع في الشرق «الأوسطي» واقع يجب ردّه إلى القواعد الاجتماعية والإقتصادية للمجتمع الفلاحي ـ الزراعي أو المجتمع القبلي، ولا يمكن حصره في واقع نفسي. وقد يكون الواقع النفسي هو بالذات نتاج الواقع التقني ـ الإقتصادي. فالمعروف أن المفارقات الحضارية في اللغة والدين والإثنيات تضمحلّ مع بروز النظام الصناعي وظهور القوميات كقوّة فاعلة تعمل في اتجاه التكامل الاجتماعي. وهنا يجب التمييز بين «القومية» كحركة حضارية تدعو إلى التكامل، وَ«القومية» كحركة سياسية تدعو إلى توحيد القوم في دولة واحدة. فالمفهوم الأول حركة انتقالية تطوّرية والمفهوم الثاني سياسي غرضه التحرك والمناورة

السياسية عن طريق تبنّي مفهوم التكامل الحضاري.

وغاب عن بال غولك أن تعدّد الذاتيات لا يؤدي بالضرورة إلى تضاربها. فما من مجتمع في العالم أجمع إلّا ويتّصف بنوع ما من أنواع التعددية. فمن الممكن اعتبار هذه الذاتيات «رموزاً للتفاعل الاجتماعي» يستعملها المرء لنيل ما يصبو إليه خلال تحركاته اليومية. والواقع أن كل فرد منّا يجمع بين عدد كبير من الذاتيات في آن معاً، يستعملها حسب مقتضيات الحاجة اليومية. أنظر الرسم رقم (٣) الذي يظهر تعدد الإنتماءات وكيفية استعمالها لأغراض خاصّة خلال التفاعل الاجتماعي.



رسم رقم (٣): الذاتيات كرموز للتفاعل

فكل فرد ولد وعاش في لبنان يجمع على الأقل بين خمس ذاتيات ابتداءً بانتمائه العائلي وانتهاءً بانتمائه

الحضـاري. ومن الممكن تطبيق هـذه الإنتـماءات عـلى كل فرد من أفراد الحضارة العربية. فإذا أخذنا شخصاً من عـائلة الخوري من بينـو عكار في لبنـان، رأينا أنـه خـوري الإنتماء فيـما يتعلّق بمراسيم الـدفن والتعزيـة، وممـارسات الثـأر والشرف والعرض والـزواج، وإلى ما هنـالك من منـظومة العصبيـات القائمـة على الـروابط الـدمـويـة. وينتمي إلى بينـو، القـريـة التي نشـأ فيهـا وترعرع وكوّن لنفسه عـدداً من الصداقـات الدائمـة، والتي تؤثر في نشاطـاته اليـومية، حتى في حـال نزوحـه عنهـا، وسكنه قـرية أو مـدينة أخـرى. وتشمـل هـذه النشـاطـات الـزيـارات المتبـادلـة، والإستشـارات المصلحيـة، وتـوافـر ظـروف العمـل والكسب، والمسـاعـدات والمسـاهمـات الخـيريـة، وغـيرهـا من الأمورالعادية التي يتعرّض لها الفرد يوميًّا في أعماله.

وينتمي في الوقت نفسه إلى منطقة عكار، ويوفّـر له هذا الإنتماء دائرة أوسع وأشمل في التفاعـل الاجتماعي حيثما كان، في بيروت أو أوروبا أو أميركا أو إفـريقيا أو في أيٍّ من الـدول العربيـة... الأمر الـذي يسهّل لـه شؤون التواسط ويخفّف عنه آلام الغربة وغيرها. وهـو لبناني، لهجته لبنـانية، يحب المـأكل والغنـاء والموسيقى والزجل اللبنـاني، ويحنو ويـرتاح إلى معشر اللبنـانيين، يقصدهم في تجواله ورحلاتـه. وهو، في الـوقت ذاته، عـربي الحضـارة يـدافـع عن حقـوق العـرب، ويتبنّى قضـاياهم، ويهتم بـأمـور تقـدّمهم. يفـاخـر ويفتخـر بـالـتراث والتـاريـخ والشعـر والأدب العـربي، فيـظن

الأفارقة والأوروبيـون والأميركـان أنه مسلم ابن مسلم، وهو مولود من أبوين مسيحيين.

بـاختصار، إن هـذه الإنتـماءات الخمسـة يتجـانس بعضها مع بعض ولا تتعـارض. وقد يكـون التعارض أشدّ بين إنتمائين مختلفين. أي قد يتعارض تنظيم عائلي مع تنظيم عائلي آخر أكثر ممـا يتعارض الإنتـماء العائـلي مع الإنتماء «القروي» أو «الحضاري».

٢ ـ منهج التحضّر وَ«التَجتْمُع»

يهـدف أسلوب بنـدكت وغـولـك في التحليـل إلى استخـراج الأشكـال النفسيـة المجـرّدة لـلحضـارة والمجتمـع، والتي على أسـاسهـا يجـري التفـاعـل بـين الأفراد. ويقابل هذا المنهج منهج آخر يشدّد عـلى طرق التعلم واكتساب المعرفة، انطلاقـاً من المبدأ القـائل إن التنشئة في الصِّغر تؤثر في تكوّن العـادات والمسالـك في الكبر. وكان سيغموند فرويد، العالم النفساني الشهير، أوّل من دعـا إلى هذا الـرأي في دراساتـه عن عنـاصر الشخصية الإنسانيـة برّمتهـا. وجاءت هـذه الكتابـات الأنـثروبولـوجية لتـظهر أن تكـوّن الشخصيات يختلف بـاختلاف الحضـارة، ولذلـك لا يمكن إخضاع تكـوّن «الشخصية» إلى نموذج واحد موحّد، كما فعل فرويـد. ولعلّ كتابات مارغريت ميد (المذكورة سابقاً في الحاشية رقم ٤) هي أشهر ما أُلفَ في هذا الموضوع.

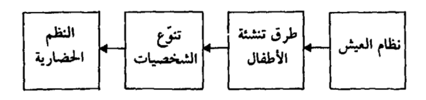
كـان الغرض من هـذه الكتابـات إبراز الفـروقـات

الحضارية بين المجتمعات بالنسبة إلى التنشئة، ومن ثم ربط هذه الفروقات بالنظم الحضارية القائمة في المجتمع الواحد. فقد أظهرت ميد، في كتابها عن «المراهقة في سمووا»، أن مرحلة المراهقة تأتي وتذهب بسهولة تامة وكأنها لم تكن، هذا على عكس الحضارة الغربية، التي تجعل من «المراهقة» أزمة شخصية للكبار وللصغار.

أو على عكس الحضارة العربية، التي يبدأ فيها الفصل بين الذكور والإناث عند سن المراهقة، ويشتد في عمر الشباب، ويضمحل في الشيخوخة.

وربط أهل هذه المنهجية بين «التَجَتْمُع» والتحضّر في الصغر وبين المسلك الحضاري العام في الكبر. يقولون، بالنسبة للحضارة العربية، مثلاً، إن «الإصرار والتكرار»[9] في الحديث لكسب جدل قائم بين شخصين مردّه إلى الطريقة التي نتّبعها في مكافأة الأطفال. فإذا ما أردنا أن نكافىء ولداً ما بحبة «شوكولاته»، مثلاً، لا نعطيه إيّاها هكذا بسهولة، ولكننا نحاول أن نجهده للحصول عليها، كأن نخبئها وراء ظهرنا أو نرفعها إلى الأعلى. كما أنهم يرجعون اعتقادنا بأنه من الممكن شفاء الأمراض بواسطة المأكل والمشرب إلى التدرّب الشفوي، الذي نمارسه على أطفالنا. فالكلمة، عندنا، والسكوت والنطق والتعبير هي مظاهر هامّة في بناء الشخصية والمنزلة الاجتماعية، ولذلك نشدّد على اكتسابها بطريقة فضلى.

وقام أصحاب هذه المنهجية في الأنثروبولوجيا بجمع عدد كبير من طرق التنشئة وربطها بالمسالك الحضارية. فربطوا، مثلاً، بين «الإنغماس» في الملذات عند الأطفال وعدم الإعتقاد بوجود الأرواح خلال الموت، كما ربطوا بين الفطام المبكر واعتقاد المرء بأنه هو المسؤول عن مرضه؛ وبين ممارسات الجنس المتشدّدة والإعتقاد بالسحر السلبي «كالعين» وَ«الحجاب». ورأى كثير من هؤلاء، كجون وتينغ في كتابه «التنشئة والشخصية» (١٩٥٣)، مثلاً، أن النظم الحضارية هي ذاتها تعبير مجرّد عن التنشئة، وربطوا بينها، على النحو المبين في الرسم رقم (٤).



رسم رقم (٤): التنشئة والنظم الحضارية

الفصل التاسع

مذهب البنيوية الفرنسية

تجمع البنيوية الفرنسية (Structuralism) بين خاصية المجتمع الواحد وكونية طرق التبادل. ويعود هذا الجمع إلى رائد الأنثروبولوجيا الفرنسية الشهير إميل دوركايم الذي أثّر في الدراسات الفرنسية وفي تغيير اتجاهاتها بقدر ما أثّر فردريك بواز في الدراسات الأميركية واتجاهاتها. انصبّ اهتمام دوركايم على دراسة ما سمّاه «الواقع الاجتماعي» (Socifact)، ولذلك لقّبت مدرسته بالإيجابية. غير أن الواقع الاجتماعي بالنسبة إليه كان أقرب إلى الوجود الذهني منه إلى الوجود المادي. من هنا نشأ إصراره على تحليل «ذهنية الجماعة» واستخراج «التصوّر المجموعي» الذي يمثّلها. وهذا ما دعاه إلى التركيز على عنصر «التماسك» في الجماعات الحضارية وكيفية تكوّنه. فالشعائر والمعتقدات الدينية والزواج وتنظيم الأنساب والتبادل التجاري والتفاعل الاجتماعي، كل هذه، بالنسبة إلى دوركايم، تصبّ في خانة «التماسك» وَ«ذهنية الجماعة» الواحدة.

وبرزت آراء دوركايم هذه في كتابيه الأوّلين عن «تقسيم العمل في المجتمع» (١٨٩٣) وعن «قواعد المنهجية السوسيولوجية» (١٨٩٥). فقد اعتبر أن

المفارقات بين الطبقات والأجناس في عملية الإنتاج أمر يشدّ عناصر المجتمع بعضها إلى بعض. على عكس كارل ماركس، الذي اعتبر هذه المفارقات تناقضات تؤدي، في المدى البعيد، إلى انهيار النظام الاجتماعي القائم عن طريق الصراع الطبقي. «فالإنتحار» ونسبة حدوثه، بالنسبة إلى دوركايم، يعكس مدى التماسك المألوف في المجتمع: فإن ضعفت أواصر النظم الحضارية زادت نسبة الإنتحار، وإن قويت نظم المجتمع وتماسكت قلّت هذه النسبة. وهكذا تفعل الممارسات والمعتقدات الدينية، إذ إنها تؤدي في المدى البعيد إلى بلورة الذهنية الجماعية التي تعبّر عنها. ومن هنا قوله «إن العزّة العليا هي المجتمع»[١٠].

يجب ألا ننسى في هذا المجال أن دوركايم عاش في عصر القوميات الأوروبية، حيث كان الشعور القومي على أشدّه. فلا عجب إذاً أن ركّز على مبدأ التماسك في المجتمع، وليس على مبدأ التناقض. ويمكن القول إن مبدأ «التماسك» في المجتمع ظلّ الشغل الشاغل للأنثروبولوجيين، على اختلاف مذاهبهم، حتى النصف الثاني من القرن العشرين، عندما برزت ظاهرة العالم النامي، ومبادىء العدالة الاجتماعية، وغيرها من المبادىء التي تركّز على دراسة التناقضات والمفارقات بقدر ما تركز على التماسك والتعاضد.

وضع دوركايم البنيوية الفرنسية في اتجاهها الصحيح، ولكنه لم يحاول أن يتبع المنهجية الميدانية،

كما فعل بـواز في أميركـا، أو كما فعـل تلميذه مـوريس مَوْس من بعده في فرنسا. دفع مَوس طـلابه إلى اتّبـاع البحـوث الميدانيـة رغبـة منـه في وضـع منهجيـة ثـابتـة لنظريات أستاذه دوركايم. ولكن سرعـان ما وجـد أن نـظريـات أستـاذه لا تفي بـالغـرض المطلوب، إذ إن «التـماسك» الاجتـماعي لا يـأتي عن طـريق «الـوحـدة الإرادية» أو «الوحدة الذهنية للجماعة»، بل عن طريق «التبـادل». وفي هذا السبيـل حاول مَـوس، في كتـابـه «الهبـة» (١٩٢٤)، أن يستخـرج المبـادىء التي تتحكّم بالتبادل في جميـع المجتمعات البشريـة، هذا مـع العلم بأن الشيء المتبادل يختلف من مجتمع إلى آخر.

خـذ، مثلاً، المبـادىء التي تتحكّم بـالتبـادل في المجتمع العربي، فمن الممكن استخـراج ثلاثـة أنظمـة للتبـادل: (١) التبـادل بـين المتسـاوين في المنـزلـة الاجتماعية، (٢) التبادل بين الأقوياء والضعفـاء، (٣) والتبـادل الشرفي. فالتبـادل بـين المتسـاوين في المنـزلـة الاجتماعية يجـري بالنسبـة للزيارات والـزواج والهدايـا والولائم وغيرها. وهنا يصرّ الطرفان على التبادل بالمثل بالنسبة للأشياء المتبادلة.

فإذا تساوى الطرفان في المنـزلة الاجتـماعية، تبـادلا الأشيـاء نفسها بـالكمّ والنوع: زيـارة بزيـارة دعوة إلى العشاء مقابل دعوة إلى العشاء، زوجة من عائلة معيّنة بزوجة للعائلة الأخرى. . . وهكذا.

أما إذا وقع التبادل بين القوي والضعيف، حيث لا

تتساوى المنزلة الاجتماعية، عندئذ تختلف الأشياء المتبادلة بالكمّ والنوع. ولهذا النوع من التبادل في المجتمع العربي مفهومان: يعبّر عن الأول بلفظة «خوّة» وعن الثاني بلفظة «بخشيش». «فالخوّة» هي الأشياء التي يعطيها الضعيف إلى القوي. الخوّة لا تعني الإخاء، بل الضعف. هي من خَوَى، أي ضَعُف. وفي هذه الحالة يعطي الضعيف المال والسلع والنساء للقوي فيفقد، في الوقت ذاته، الجاه الاجتماعي والمكانة الاجتماعية، بينما يربح القوي المال والسلع والنساء، والجاه الاجتماعي معاً. أما «البخشيش» فيقتصر على المال والسلع التي يعطيها القوي إلى الضعيف، فيحصل القوي على الجاه بينما يربح الضعيف الماديات ويفقد المعنويات والمكانة الاجتماعية. ويحصر العرب «البخشيش» في المال والسلع فقط، لأن النساء شرف الرجال لا تعطى إلاّ في حالة تساوي المنزلة بين الزوجين. ويعبّر عن هذا التساوي «بزواج الكفاءة» في الشرع الإسلامي.

ويجري «التبادل الشرفي» بين نظامين لا تتساوى فيهما المنزلة بتأدية العمل على صعيد القيم والطبائع. وهذا ما يحدث بالنسبة لرجل الدين أو صاحب الجاه الذي يأخذ «الشرفيات» لقاء تأديته بعض الخدمات للعامّة. وكثيراً ما تكون «الشرفيات» مقياساً لمنزلة العاطي لا لمنزلة الآخذ، تعلو منزلة العاطي بكِبر الشرفية وتنخفض بصِغرها. ولا تتأثر منزلة الآخذ بقيمة العطاء، فالمعطَى له في هذه الحالة «ثابت» ثبوت

ما يرمز إليه. ولهذا السبب نرى أن الناس، متى اغتنت، تتبارى في إظهار جاهها المكتسَب برفع قيمة «الشرفيات» والصَدَقات المعطاة لشيوخ الدين والكهنوت، كما تتبارى في التبرع لأعمال الخير والإحسان.

بالطبع، يقوم العرب بممارسة هذه النظم التبادلية على أساس العرف والعادة دون أن يكونوا، بالضرورة، ملمِّين بالمبادىء التي تتحكم فيها، أو بمدى انتشار أو تطبيق هذه المبادىء في المجتمعات الأخرى. ولهذا السبب أطلق كلود ليڤي ستراوس، رائد البنيوية الفرنسية اليوم، على هذه النظم لفظة «النماذج اللاواعية» في المسلك الاجتماعي.

إن أكثر ما جذب ليڤي ستراوس إلى كتابات موريس مَوْس هو إصرار الأخير على «خاصِّية» الأشياء المتبادلة في المجتمع، وَ«كونيّة» مبادىء التبادل في المجتمعات البشرية. وبخلاف موريس مَوْس، الذي طبّق مبادىء التبادل على «الهبة» في المجتمعات البشرية، حاول ليڤي ستراوس، في كتابه «البنية الإبتدائية للأنساب» (١٩٤٩)، تعميم مبادىء التبادل على كل النشاطات في المجتمع كالزواج والنسب والذبيحة، وغيرها من العناصر المهمّة في تكوين بنية المجموعات البشرية. فيقول إن انتشار تحريم الزواج من الأخوات والبنات، مثلاً، لا يعود إلى «عذاب الضمير» كما يقول فرويد، أو إلى التناقض في

العلاقات العائلية التي تحصل نتيجة هذا الزواج، كما يقول مالينوفسكي، بل يعود إلى مبدأ التبادل القائل إن تحريم زواج الأخت والإبنة وغيرهما يجعلهن زوجات لرجال غرباء، مما يجعل أخوات وبنات هؤلاء الرجال زوجات صالحات للرجال من الفريق الأول.

ولكن ليڤي ستراوس لم يقف عند هذا التحليل المرتكز، أصلاً، على مبادىء التبادل، بل إلى البحث في «البنية أو الهندسة الذهنية» عند الشعوب، ومدى تأثيرها في تصنيف الأشياء والعقائد والنشاطات الاجتماعية والحسّ والذوق وغيرها. وبرأيه أن النشاطات التعبيرية، كالأساطير والخرافات، التي لا تخضع لمبدأي الكمّ والنوع، تسمح ببروز «البنية الذهنية» أكثر من النشاطات المحدودة بالكمّ والزمن. واستناداً إلى هذا المنطق درس ليڤي ستراوس حوالى ٨٢ أسطورة جمعها من حضارات الهنود في أميركا الجنوبية، واستخرج منها عدّة «نظم ذهنية» واسعة الإنتشار بين شعوب العالم. ومن أهم هذه النظم «ثنائية التضاد» بين الخير والشر، الحق والباطل، الحلو والمر، الحر والبرد، الحضارة والطبيعة، الذكر والأنثى، وغيرها. واعتبر المرأة أقرب إلى الطبيعة منها إلى الحضارة. أما الرجل فهو أقرب إلى الحضارة منه إلى الطبيعة. وطالما أن الحضارة تتحكم بالطبيعة كذلك الرجل يتحكم بالمرأة، حتى في الأنظمة التي تتبع نظام الأمومة في الحقوق والواجبات.

إن الواقع الاجتماعي بالنسبة لليڤي ستراوس

امتداد للبنية الذهنية لدى الشعوب، هو تصنيف ذهني للواقع، وليس الواقع ذاته. فتقسيم الطبقات إلى ثلاث، لا يعكس واقع الطبقات، بقدر ما يعكس «التركيبة الذهنية» عندنا، أي تصور الأشياء وكأنها ثلاثية الأبعاد ـ فنقول مثلاً «طيران الشرق الأوسط»، «البنك العربي المحدود»، «الجامعة الأميركية في بيروت»، «جامعة بيروت العربية»، الطبقات «الدنيا والوسطى والعليا»، محلات «أ ب ث» (A B C)، «الأب والإبن والروح القدس»، «معهد الإنماء العربي»... وغيرها الكثير الكثير. مما لا شك فيه أن ثلاثية هذه المصنفات «ذهنية» التكوين.

والجدير بالذكر أن منهجية «البنيوية الفرنسية» قد تأثرت، إلى حدّ كبير، بأسلوب استخراج النماذج اللغوية التي اكتشفها تروبتسكوي وجوكبسون، عضوا المجمع اللغوي في براغ عاصمة تشيكوسلوفاكيا. وأهم ما ورد في هذه النماذج أن اللغات البشرية كلها تخضع لنموذج صوتي ثابت، غير منظور، يمكن استخراجه عن طريق مقارنة المقاطع الصوتية بالنسبة إلى تعارض البيئة التي ترد بها. هذا «النموذج الثابت غير المنظور» هو بيت القصيد، إذ إن التحليل «البنيوي» يهدف إلى اكتشاف «نماذج ثابتة غير منظورة» تفسّر المظاهر المسلكية والنظم الحضارية عند الشعوب.

خذ، على سبيل المثال، كتاب المؤلف «خيم

وأهرامات» (١٩٩٠) عن التصوّر اللاهـرمي للمجتمع عنـد العـرب[١١] مستعمـلاً أسلوب (البنيـويـة) في التحليـل. فحوى الكتـاب هـو أن العـرب يتصـوّرون «الوقائع» الاجتماعية على اختلاف أنواعها وكأنها مكوّنة من وحـدات منفصلة ومستقلّة بعضهـا عـن بعض، تتشابك مـع الوحـدات الأخرى المتشـابهة بهـا دون أن تنـدمج معهـا في تنسيق هـرمي التكـوين، أي إنها تتشابك كما تتشابك النقاط لتكـوّن خطًا مستقيـماً أفقيّ الـتركيب بدلاً من أن تكـوّن مثلّثاً، ذا قـاعدة ورأس، هرمي التركيب. ويظهر هذا التصوّر الهـرمي في تنظيم القيادات والعصبيات، وفي فن الهندسة المعـمارية، كـما يـظهر في الإرث والخـلافة، وفي الكتـابة والجـبر ولعب «الطاولة» (طاولة الزهر).

فـالقيادة، عنـدنا، مكـوّنـة من قيـاديـين يتشـابـك بعضهم مـع بعض في «عصبيـة» واحـدة، يعمـلون كمجموعة متساوية العناصر لا تخضع لتنظيم هرمي في السلطة. بـالطبـع، لهذه المجمـوعة أقـطاب يجتـذبـون إليهم قيادات صغيرة، كما يجتذب الجـرم الكبير صغـار الأجـرام، دون صهرهـا في تركيبـة هرميـة. ذلـك لأن الصغـار، بـدورهم، أجـرام تجتـذب إليهـا قيـادات أصغـر. . . وهكذا دواليـك، حتى تنتـظم العـامـة في شبكـة سياسيـة قوامهـا التحالف لا التنـظيم الهـرمي. لـذلك، نـرى أن النفوذ الـوطني لا يـأتي في البـدء عن طـريق الشعبية العـامة، إنمـا يأتي عن طـريق التحالف بين القيادات المندرجة في شباك سياسية شتّى.

وتستمر هذه الشباك باستمرار الأقطاب واجتذاب القيادات الصغرى إليهم، ومتى زال القطب تفكّكت الشبكة وكأنها لم تكن. من هنا نرى أن الاغتيال السياسي أداة فعّالة لإضعاف المعارضة وشلّها. فلو اندرجت القيادات في تنظيم هرمي قائم على مبدأ تدرج السلطات، لبطلت فعالية الإغتيالات السياسية. فلا عجب أن نرى «الأقطاب» في الماضي والحاضر، ابتداءً بالخلفاء الراشدين وانتهاءً بالأحداث اللبنانية تتدحرج على خشبة الإغتيالات السياسية.

وهكذا ـ وعلى أساس المبدأ نفسه، «التصوّر اللاهرمي للمجتمع» ـ يمكن تفسير الإرث والخلافة والإجراءات المتأتّية عنها. أعني بالخلافة وراثة السلطة والحكم، وبالإرث وراثة الأشياء والأملاك. وبسبب «التصوّر اللاهرمي للمجتمع» لم نتمكن، خلال تاريخنا الطويل، أن نطوّر مفهوماً ثابتاً وشاملاً للخلافة والحكم. حصرنا الخلافة في «الرجل القوي» أو في «الإمام»، ولكننا تجاهلنا الإجراءات السلطوية لبروز «الرجل القوي» أو «الإمام». فلو ركّزنا على «الإجراءات» للوصول إلى مركز السلطة لضعفت قيمة «الرجل القوي» كأداة أساسية لبناء الدول.

وهكذا في الإرث، فنحن نورث جميع الأبناء والبنات، ولو بنسبٍ متفاوتة بين الذكور والإناث، ولكن، ضمن هذا التفاوت، لا نفرّق بين ذكر وآخر، أو بين أنثى وأخرى، فهم وهنّ متساوون ومتساويات

في الحقوق والواجبات. لم نحصر الإرث بالإبن الأكبر أو بالأصغر مثلاً، كما تفعل بعض الشعوب الأخرى، بل جعلنا العدل الوراثي أفقيًا لا هرميًا، تماماً كما فعلنا بالخلافة والقيادة. وبالطبع، يؤدي هذا الأمر، في المدى البعيد، إلى تفكك الثروات، لا إلى تراكمها، كما يضعف الشعور بالطبقية على الصعيد الإيديولوجي، بالرغم من وجود المفارقات المادّية بين فئات الشعب المختلفة.

فالقرآن الكريم، مثلاً، يميّز بين الناس بالنسبة للإيمان والأطوار، لا بالنسبة للفقر والغنى، فالغنى في القرآن من صفات الله، والفقر من صفات البشر. ترد لفظة «طبقة» أو «طبقات» في القرآن للدلالة على طبقات الأرض والسماء والقمر، وليس للدلالة على الفروقات بين البشر. أضف إلى ذلك، أننا، مسلكيًا، نستعمل اللفظ نفسه للدلالة على من هو أعلى منّا منزلة أو أدنى. فنقول للزعيم «زعيم» وللخادم «زعيم»، مما يدل على هذا التشويش العقائدي بالنسبة للفروقات الطبقية.

ونطبّق، بطريقة لاشعورية، هذا «التصوّر اللاهرمي للمجتمع» في فن العمارة، فبنينا القلاع والدور الكبيرة، كقرطبا في الأندلس وجامعة القرويين في المغرب وغيرها، مستعملين وحدة هندسية واحدة - القوس العربي - في أشكال ونظم مختلفة تماماً كتوزيع القيادات والملكية. هذا، بخلاف الفن «الغوتي»،

مثلاً، الذي يستعمل عدّة وحدات هندسية في قالب بنائي واحد. فليس من العجب بشيء إن نحن اكتشفنا «الجبر» ولم نكتشف «حساب التفاضل والتكامل» (Calculus). فالجبر يخضع لمبدأ المعادلة، تماماً كالقوي والقائد والملك. وهكذا في الكتابة، فقليلاً ما نفرّق بين الجملة والفقرة. أو في لعبة «الطاولة» (طاولة الزهر) حيث تتساوى «الأحجار» بقيمتها، على عكس لعبة «الشطرنج» التي تعطي «أحجارها» قوىً وسلطات مختلفة، فهنالك الملك، والفيل والقلعة والحصان والجندي، كلها مندمجة في تركيبة هرمية. وهنالك أمثلة متشابهة كثيرة.

لا أريد الإسترسال في هذا الأمر، فقد يطول بنا التطواف والتجول ـ يكفي أن نشير إلى أن هذا النموذج الحضاري غير المنظور، «التصوّر اللاهرمي للمجتمع»، يفسّر عدّة نشاطات مختلفة التكوين والمضمون ـ وهذا ما تصبو إليه تعاليم البنيوية الفرنسية: إكتشاف هذه النماذج في التبادل، في الزواج، في الأساطير وغيرها. راجع: كتاب فؤاد إسحق الخوري: «خيم وأهرامات»، الذي يبحث في هذه الأمور بالتفصيل.

الفصل العاشر

مذهب الأنثروبولوجيا الاجتماعية

يأتي أهل هذا المذهب، بغالبيتهم الساحقة، من إنكلترا، غير أنهم يعيدون جذور الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى هنري مورغن الأميركي الجنسية وإميل دوركايم الفرنسي الأصل. فيأخذون من الأول مفهوم ترابط المؤسسات الاجتماعية وتشابكها، ومن الثاني مفهوم التماسك الاجتماعي. وبخلاف «البنيوية» الفرنسية التي تركّز على استخراج النماذج الذهنية في التحليل، تركّز الأنثروبولوجيا الاجتماعية على الأدوار والوظائف التي تؤديها المؤسسات والنشاطات المختلفة لصيانة كلية المجتمع وتوازن العناصر المؤلف منها. واتّبع أهل هذا المذهب المنهجية المعروفة «بالبنائية ـ الوظيفية» التي قلّما تعتني بالتطوّر الزمني للمؤسسات. فهم يرون المجتمع وكأنه جسم متكامل، يؤدي كلّ عضو فيه وظيفة خاصة ليستمر الكلّ ـ أي المجتمع ـ الذي، باستمراره، يحتفظ العضو بفعل البقاء والحياة.

ولا يهتم الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بأصول الحضارة وانتشارها أو بتطوّر مؤسساتها، إنما يهتمون بوظائف هذه المؤسسات في الوقت الحاضر، وكيفية ارتباطها بالمؤسسات الأخرى. يقولون، مثلاً، إن

البحث في نشأة وتطوّر السحر «كالعين» مثلاً، لا يجدي نفعاً. ما يهمّنا من البحث في «العين» هو تأثيرها في العلاقات الاجتماعية. فالمعروف أن «العين» لا تصيب إلا الجميل والحسّاس والضعيف في آن معاً، كالطفل والمرأة الحامل والشجرة المثمرة والجنائن الخضراء وَ «سيارة المرسيدس التاكسي في شوارع بيروت». ولذلك يمكن التخفيف من وطأتها بتبشيع الشيء الجميل باستعمال قشور البيض الفارغة أو الأحذية القديمة المهترئة، هذا على أساس أن «العين» تتجنب البشاعة. ولكن الأهم من ذلك أن الإتهامات بالعين تعكس العلاقات الاجتماعية بين الأفراد: فإن صلحت هذه العلاقات زالت الإتهامات بالعين، وإن ساءت العلاقات كثرت الإتهامات. هذا يعني أن «السحر» وضروبه مبنيّ على العلاقات القائمة بين أعضاء المجتمع، لا على قدرة السحر والسحرة.

وما يقال في «العين» يقال في وظائف الأنساب والطوائف والأقليات وغيرها. ليست الأنساب وتسلسلها ضرباً من ضروب التاريخ، إنما تعبير عن الجاه في الزمن الحاضر: فكلّما ارتفعت منزلة الفرد إجتماعيًّا طالت سلالته وبعُدت حتى تصل إلى قحطان وعدنان أو إبراهيم وربيعة وتغلب. وكذلك هي الحال بالنسبة للطوائف والأقليات. ليس المهم نشأتها وتطوّرها مع الزمن، بل طبيعة وظائفها اليوم وارتباطها بالدولة والنظم التربوية والإقتصادية.

ويتبع الأنثروبولوجيون الاجتماعيون منهجين مختلفين

في البحث: منهج يشدّد على درس «البنية الاجتماعية» دون الأخذ برغبات الأفراد، والآخر يركّز على درس وظائف المؤسسات من خلال تأدية عملها بالنسبة لإكفاء رغبات الأفراد.

وكان رائد المنهج الأول في إنكلترا رادكلف ـ براون، ورائد المنهج الثاني مالينوفسكي، وما زال الأنثروبولوجيون الإنكليز منقسمين حول هذين المنهجين حتى يومنا هذا.

منهجية رادكلف ـ براون

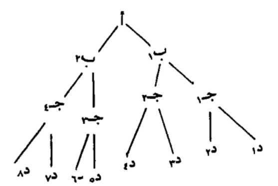
يركّز رادكلف براون، تماماً كإميل دوركايم، على مبدأ الوحدة والإنسجام والتماسك والتعاضد في المجتمع. ولكنه، بخلاف دوركايم الذي كان يعتقد أن التماسك يأتي نتيجة الإرادة الموحّدة للجماعات، كان براون يعتقد أن التماسك يأتي نتيجة المؤسسات المستديمة والمستمرة في المجتمع، والتي لها صفة الإستقرار والديمومة كتنظيم الأنساب والدِّين والسياسة والبيئة. وبالفعل، إن الدراسات الكثيرة التي قام بها أهل المذهب تركّز، وبشكل خاص، على هذه المؤسسات الأربع دون غيرها[١٢]. ولعلّ مقالات أمرز بيترز عن القبائل السنوسية في برقة ـ ليبيا (١٩٦٢ وَ ١٩٦٧)، أو عن «التمييز الطبقي في قرية جباع» في جنوبي لبنان (١٩٦٣)؛ أو كتاب أفنس برتشرد عن «الحركة السنوسية» (١٩٤٩)، أو كتاب شاكر سليم عن «الجبايش» في جنوبي العراق (١٩٦٥)، أو كتاب

عبد الله بجرا عن «سياسة الطبقات في حضرموت» (١٩٧١)، وغيرها بكثير ـ لعلّ هذه المؤلفات أفضل ما كُتب عن الحضارة العربية من خلال هذه المنهجية.

تعطي منهجية رادكلف براون الأوّلية في البحث للبنية الاجتماعية دون الأخذ بتأثير هذه البنية على مسلك الأفراد. فقد سلخت هذه المنهجية النظم الحضارية عن الأشخاص الذين اتّبعوها، على عكس ما فعل منظرو «الشخصية الحضارية». ولهذا السبب اتُّهموا بأنهم «لانفسانيين» لتجاهلهم الفرد والمسالك الفردية، كما اتهموا بأنهم «لاتاريخيين» لتجاهلهم التطور الزمني للمؤسسات. غير أنهم وجّهوا كل اهتمامهم لترابط البيئة بالتنظيم النَسَبي، والتنظيم النَسَبي بالنظام السياسي، والنظام السياسي بالدِّين. وأكتفي هنا بضرب مثل عن الترابط بين البيئة والأنساب والنظم السياسية في المجتمع العربي.

ينتشر التنظيم القبلي ـ العشائري، في المجتمع العربي، في البيئات شبه الجافة، التي تعتمد على رعي الإبل والماشية، كما ينتشر التنظيم الفلاحي ـ الزراعي في السهول الخصبة المنبطحة. أما التنظيم المديني فينتشر في البيئات التي شهدت بروز الدول، أي السلطة والقوة. ويعتبر التنظيم القبلي ـ العشائري أداة تكيّف بالنسبة إلى البيئة الصحراوية، أو المحيط الذي لا يصلح للزراعة. فهو ـ أي التنظيم العشائري ـ يجمع بين نقيضين: التجزؤ حتى في العائلة الواحدة،

والتحـالف على مستـوى الأخماس، وذلـك على النحـو المبيّن في الرسم رقم (٥).



رسم رقم (٥): التجزؤ والتحالف في التنظيم القبلي

تـرمز تنـظيمات «د» من ١ ـ ٨ إلى وحـدات رعويـة تنتقل من مكان إلى آخر طلباً للمرعى ضمن «الديـرة» التي تسيـطر عليها فصـائل قبيلة «أ» كلهـا. وتتّحد د١ مـع د٢ في جـ١، وَد٣ مـع د٤ في جـ٢، وَد٥ مـع د٦ في جـ٣. . . ؛ وتتّحـد جـ١ مـع جـ٢ في ب١، وَجـ٣ مـع جـ٤ في ب٢؛ كـما تتّحـد ب١ مـع ب٢ في أ. فـإذا مـا غـزت د١ د٧ اتّحدت فصـائل ب١ ضـد فصائـل ب٢، وإذا غـزت د١ د٤ اتحـدت فصـائـل جـ١ ضـد جـ٢، وهكذا دواليك. ويتّبع هذا التجزؤ والتحالف بـالنسبة إلى الثأر والزواج ودفع الدِّيَة وَ«الصُّلحة»، كـما يتّبع في تنظيم الجيوش القبلية والحرس الوطني في الدول القبلية المنشأ في الخليج العربي.

ويعني هـذا التنظيم أن الفـرد جزء من سلطة قبليـة شـاملة مع أنـه يعيش مع مجمـوعة صغـيرة من البشر،

الأمر الذي يعطي القبائل الرحّل حرية الحركة طلباً للمرعى، وفي الوقت نفسه، يمنحهم حماية ضد الأعداء. فالإعتداء على شخص من القبيلة اعتداء على القبيلة كلها أو على الفصيلة التي ينتمي إليها الشخص. الكل للفرد والفرد للكل.

وبفعل مبدأ التجزؤ والتحالف، لم يظهر عند القبائل تنظيم هرمي للدولة كما ظهر في وادي النيل مثلاً. ذلك لأن التركيبة الهرمية للدولة تتطلب كثافة سكانية مقبولة، ومصادر اقتصادية مستديمة ومستقرّة، كما تتطلب نظاماً اجتماعياً طبقيّ التركيب. هذه الأمور متوافرة في مصر وادي النيل أكثر من أي بلد عربي آخر. ويتجلّى هذا المبدأ في القرآن الكريم حيث إن لفظة مدينة ـ وتعني مركز السلطة ـ تشير في أكثر الأحيان إلى مصر وادي النيل دون غيرها من البلدان.

منهجية مالينوفسكي

إن «الوظيفية» عند مالينوفسكي تعني إكفاء رغبات الفرد بواسطة المؤسسات الاجتماعية. فالدِّين، مثلاً، لا يوظَّف في سبيل النظام السياسي فحسب كما افترض رادكلف ـ بروان، بل وفي سبيل راحة الإنسان ـ الفرد أيضاً. وقد جعل مالينوفسكي رغبات الفرد المحور الأساسي للمؤسسات على النمط المبيّن في الرسم رقم (٦).

حاجات الفرد	وسائل اكتفاء الرغبات	المؤسسة الاجتماعية
ـ الغذاء	ـ استغلال المصادر بواسطة التكنولوجيا	ـ الاقتصاد
ـ الإنجاب	ـ الزواج والعائلة	ـ الضبط الاجتماعي
ـ الراحة الجسدية	ـ المسكن والملبس	ـ توزيع الأرزاق
ـ الأمن	ـ وسائل الدفاع والحماية	ـ التنظيم السياسي
ـ النمو	ـ وسائل الاكتساب الحضاري	ـ التربية

رسم رقم (٦): وظائف المؤسسات الحضارية

وبسبب اهتماماته بالفرد ورغباته، تناول مالينوفسكي بعض النشاطات الإنسانية التي تجاهلها أهل المنهجية الأولى. وتشمل هذه النشاطات الحياة الجنسية والجرائم والطلاق والفنون والأدب واللغة[١٣]. ويتّضح من هذا أن منهجية مالينوفسكي أشمل وأعمّ من منهجية رادكلف براون، إذ إنها تتناول المؤسسات والنشاطات الحياتية برمّتها بغضّ النظر عن مدى استمرارها واستقرارها. ومن أفضل ما أُلّف في هذا المضمار عن الحضارة العربية كتاب رتشرد أنطون عن «القرية العربية» (١٩٧٢)، وكتاب ارنست غالنر عن «أولياء جبال الأطلس» (١٩٦٣)، وكتابا هيلما غرانكفست عن «الزواج والحياة العائلية» في فلسطين (١٩٣١ وَ ١٩٣٣)، ومقالات عدّة لناديا أبو زهرة عن المجتمع التونسي، ولطلال أسعد عن المجتمع السوداني. هذه الكتب تناولت أمور الجنس والشرف والعِرض، بالإضافة إلى أمور الدِّين وتنظيم الأنساب والسياسة والبيئة.

الفصل الحادي عشر

المذهب الاحصائي

يتأرجح هذا المذهب بين الأنثروبولوجيا الإجتماعية وبين الأتنولوجيا، وكثيراً ما يجمع بين المذهبين معاً. بدأ هذا المذهب بالنمو في الفترة الواقعة ما بين الحربين العالميتين على أيدي جورج مورداك في أميركا الشمالية في كتابه «البنية الاجتماعية» (١٩٤٩)، وستاينمتس في هولندا في كتابه «تصنيف الشعوب والمجتمعات» (١٩٠٠). ولكن أضخم ما كتب في هذا الموضوع هو «ملف المناطق الحضارية» الذي أشرف على جمعه جورج مورداك بالتعاون مع عدد كبير من الأنثروبولوجيين في العالم. وبالفعل، فقد بلغ حجم هذا «الملف» حوالى (٤٥٠,٠٠٠) صفحة في عام ١٩٦٧، وما زال منذ ذلك الحين بازدياد بواسطة «التصوير» أو «الميكروفيلم»، مما يجعله بمتناول من يشاء من المحققين والمدرّسين والباحثين.

ويحتوي هذا الملف على معلومات شتّى عن ٢٥٠ حضارة في العالم. وتشمل هذه المعلومات الممارسات والأعراف المتعلّقة بالمدن والقرى، بالقبائل والعشائر، بالطبقات الاجتماعيةوالتصنيفات الإثنية، بأنماط الزواج والطلاق، بالمجتمعات الدينية

والطوائف، بالأحزاب السياسية والجمعيات والنوادي الخيرية والنقابات، بالجامعات والمدارس والمعامل والشركات، بالسجون وقوانين الإجرام، بالمؤسسات البلدية والمحاكم، كما تشمل الأعراف والممارسات المتعلّقة بالجنس والشرف والأنساب وتكوّن الجماعات على اختلاف أنواعها. بالإضافة إلى ذلك، فهي تحتوي على معلومات شتّى عن البيئة والتكنولوجيا والحياة الإقتصادية والمعيشية كالمحاصيل والإنتاج الحيواني وغيره.

يميّز أهل هذا المذهب بين نمطين من أنماط التحليل: النمط الميكانيكي، والنمط الإحصائي. يركّز التحليل الميكانيكي على تكرار الأعراف والممارسات الحضارية لدى جميع شعوب العالم بغضّ النظر عن تكرار حدوثها في المجتمع الواحد، كأن نقول مثلاً، إن ١٥٣ حضارة من أصل ٢٥٠ حضارة في العالم تسمح بتعدد الزوجات، والباقية لا تسمح إلاّ بزواج الواحدة. أما النمط الإحصائي فيتناول مدى تكرار تعدّد الزوجات في المجتمعات التي تسمح بهذه الممارسات. فنقول إن تكرار حدوث تعدد الزوجات في المجتمع العربي الإسلامي الذي يسمح بهذه الممارسات يتراوح بين ١٪، كما هي الحال في بيروت[١٤]، وبين ١٧٪ كما في السودان[١٥]. فبالرغم من ممارسة تعدد الزوجات في المجتمع العربي، وهذا هو النمط الميكانيكي، فإن عدد الذين يمارسون هذا العرف لا

يتعدّى الـ ١٧٪، والباقون يمارسون زواج الواحدة، وهو النمط الإحصائي.

وبعد تعداد الممارسات والأعراف ميكانيكياً وإحصائياً، يبدأ أهل هذا المذهب بدراسة مدى تغيّرها بالنسبة لاختلاف البيئات المعيشية، أو بالنسبة لترابطها مع مؤسسات وممارسات حضارية أخرى. فالإهتمام الأول يعطينا القيمة التطوّرية (الأتنولوجية) للأعراف، والثاني القيمة «الوظيفية» (Functional) للممارسات والأعراف. بالنسبة للإهتمام الأول، إذا أخذنا على سبيل المثال أمر اللجوء إلى «الغزو الثاري» كوسيلة لحلّ المشاكل بين تنظيمين ـ كالعشائر والطوائف ـ في المجتمع الواحد، نرى أن هذا النوع من العنف يكثر في البيئات المعيشية التي تعتمد على الرعي أو على الزراعة بالمعول، كما هو مبيّن في جدول رقم (١).

جدول رقم (١)

إختلاف الغزو الثأري مع البيئات المعيشية[١٦]

البيئة المعيشية	اللجوء إلى الغزو الثأري	عدد المجتمعات
الاعتماد على الصيد وجمع الثمار	٦ (٢٧٪)	٢٢
الاعتماد على الرعي والزراعة بالمعول (أ)	٢٠ (٧١٪)	٢٨
الاعتماد على الزراعة بالمحراث (ب)	٧ (١٤٪)	٤٨
العهد الصناعي	-	-

(أ) الزراعة بالمعول (Horticulture)

(ب) الزراعة بالمحراث (Agriculture)

من الواضح في هذا الجدول أن «الغزو الثأري»، كعرف، يتغيّر بتغيّر البيئات المعيشية. ويصحّ هذا القول بالنسبة إلى حضارات الشعوب كلها كما يصح بالنسبة إلى تطوّر الحضارة الواحدة. فإذا تطوّرت الحضارة ذاتها من مرحلة معيشية إلى أخرى، تغيّرت معها نسبة اللجوء إلى «الغزو الثأري» كوسيلة لفضّ المشاكل. وهذا شيء منتظر، إذ إن العصر الصناعي يشهد تطوراً كبيراً في نظم الدولة والقضاء والمحاكم، كما يشهد أيضاً تفكك الوحدات العشائرية، الأمر الذي ينفي حدوث «الغزو الثأري». ومما لا شك فيه، أن هذا القول تطوّري المفهوم والمضمون.

أما الناحية «الوظيفية» من المذهب الإحصائي فتركّز على ترابط «الغزو الثأري» بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى. فقد تناول هذا الأمر فرد أوبرين في إحدى مقالاته عن «الغزو الثأري»[١٧]، ووجد أن «الغزو الثأري» يتكرر في المجتمعات التي تتّسم بوحدوية الأنساب الأبوية، وبالمسكن الأبوي، وبتعدد الزوجات، وبتجمّع «الشباب» وتمركزهم محليًّا إما عن طريق الزواج ضمن العشيرة أو الأجباب، أو عن طريق انضمامهم لتنظيمات محلية أخرى. من هنا، نرى أن ممارسة «الغزو الثأري» ليست عملية خلقية ـ شهامة، أصل، شرف، كرامة... الخ ـ إنما هي واقع تطوّري ومخرج «وظيفي» لأعراف أخرى يمارسها أبناء المجتمع الواحد.

وهكذا، وبالأسلوب نفسه، يبحث أصحاب

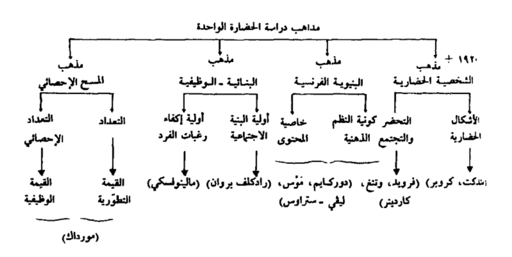
المذهب الإحصائي تطور الأعراف والممارسات الاجتماعية المختلفة، ومدى فعاليتها في المجتمع. ولا يقتصر بحثهم على نواحٍ معيّنة من النشاطات الإنسانية، بل يتناولون أموراً شتّى كالتنظيمات السياسية على اختلاف أنواعها، أو التنظيمات العائلية وأنماط الزواج والطلاق والنَسب، كما يتناولون أنواع الحروب ومعاملة الأسرى والعنف، وإلى ما هنالك من نشاطات مسلكية أخرى. وتحلّل كل هذه إما على النسق «الميكانيكي» حيث تقارن الحضارات بعضها مع البعض الآخر، وإما على النسق «الإحصائي» حيث يقارن مدى تكرار المسلك الواحد ضمن الحضارة الواحدة.

الفصل الثاني عشر

الخلاصة

من الممكن تلخيص هـذا الكتـاب بـالـرسم رقم (٧).

التاريخ	نشأة المناهج والمذاهب
١٨٥٠ ـ ١٨٦٠	نظريات التطوّر الحضاري والبيولوجي (دارون، سبنسر).
١٨٦٠ ـ ١٨٩٠	نظم تطّور الحضارة الإنسانية (مورغن، تايلور، ماين، ماكلينين).
١٨٩٠ +	نظم تطوّر الحضارة الواحدة (بواز، إبن خلدون، ستيوارت، تشايلد، سبير، وغيرهم). (الاتنولوجيا).



رسم رقم (٧): تفرّع الأنثروبولوجيا والأتنولوجيا

بقي أن أشدّد على أن الدراسات التي يقوم بها الأنثروبولوجيون قد تعطف على هذا الاتجاه أو ذاك المذهب، ولكنها بغالبيتها تحاول الجمع بين هذه كلها. فلهذه المذاهب والمنهجيات طرق مختلفة لدراسة النظم نفسها. هي أبعاد وزوايا لدراسة المسلك الاجتماعي برمّته. فمن الممكن مثلاً، أن ندرس التنظيم السياسي من زاوية الشخصية الحضارية والقيم، أو من زاوية البنيوية والتطور اللاهرمي، أو من زاوية البنائية ـ الوظيفية، أو من زاوية المذهب الإحصائي. أو على العكس، من الممكن أن ندرسه من كل هذه الزوايا مجتمعة. إن الإختيار بين هذه المناهج والمذاهب يتوقف على رغبة الباحث وأوليات البحث وأهدافه، كما أنه يتوقف على النشاط أو المؤسسة الاجتماعية موضوع البحث.

الحواشي

(١) سول تاكس «من لافيتو إلى رادكلف براون : تاريخ دراسة التنظيم الاجتماعي». في كتاب «الأنثروبولوجيا الاجتماعية في أميركا الشمالية»، المحرر فردريك اغن. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو للنشر. صفة ٤٤٥ ـ ٤٨١.

(٢) سأحاول إدراج المراجع في النص قدر الإمكان واضعاً تاريخها بين قوسين على النسق التالي (١٨٤٠) أي طبع في هذه السنة.

(٣) ومن كتبه المشهورة: «الأسكيمو» (١٨٨٨)، «انتشار القصص الهندية» (١٨٩١)، «نمو الأساطير عند الهنود» (١٨٩٦)، «التنظيم الاجتماعي عند الكواكيوتل» (١٨٩٧)، «ذهنية الرجل البدائي» (١٩٠٩)، «أصول التوتامية» (١٩١٦)، «المنهجية الأتنولوجية» (١٩٢٠)، «الأنثروبولوجيا والحياة المعاصرة» (١٩٢٨)، «التاريخ والعلم في الأنثروبولوجيا» (١٩٣٦)، وغيرها.

(٤) ومن كتب ميد المشهورة: «المراهقة في ساموا» (١٩٢٨)، «الترعرع في نيوغينيا» (١٩٣٠)، «الجنس والمزاج في ثلاثة مجتمعات بدائية» (١٩٣٥)، «الذكر والأنثى» (١٩٤٩)، «دراسة الشخصية القومية» (١٩٥٣)، «الأسس الحضارية للسلوك» (١٩٥٨)، «التعاون والتنافس في المجتمعات البدائية» ١٩٦١، وغيرها.

(٥) وكم يشبه هذا القول، اليوم، مذهباً خاصاً في الأنثروبولوجيا يعرف باسم «المادية الحضارية» (Culture Materialism).

(٦) أدعو القارىء إلى الإطلاع على مقالة كتبها أرنست غالنر في هذا الموضوع في كتاب «القيادة والإنماء في المجتمع العربي»، المحرر الدكتور فؤاد إسحق الخوري، طبع الجامعة الأميركية في بيروت (١٩٨١).

(٧) راجع في هذا الصدد: كتاب رالف لنتن عن «**دراسة الإنسان**» (١٩٣٦).

(٨) راجع: كتاب «**الإنسان يبني نفسه**» لغوردن تشايلد (١٩٥٣)، أو كتاب «**تاريخ الأنثروبولوجيا**» لمارڤن هاريس (١٩٦٩)، أو كتاب «**التطور والحضارة**» لمارشال ساهلينز (١٩٦٠).

(٩) راجع في هذا المضمار: كتاب رافيال تباي عن «**الذهنية العربية**» (١٩٧٦).

(١٠) راجع: كتابي دوركايم عن «**الإنتحار**» (١٨٩٧) وعن «**الأشكال البدائية للحياة الدينية**» (١٩١٢).

(١١) فؤاد إسحق الخوري، «**خيم وأهرامات**»، لندن: دار الساقي (١٩٩٠).

(١٢) راجع على سبيل المثال: كتابات رادكلف براون عن «**سكان جزر الإندمان**» (١٩٢٢)، وعن «**البنية والوظيفة في المجتمعات البدائية**» (١٩٥٢)، وعن «**المنهجية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**» (١٩٥٨).

(١٣) راجع: كتابات مالينوفسكي عن «**سكان الأرغونات**» (١٩٢٢)، وعن «**الإجرام والأعراف في المجتمعات البدائية**» (١٩٢٦)، وعن «**الجنس والكبت في المجتمعات المتوحشة**» (١٩٢٧)، وعن «**الجنس والحضارة والأسطورة**» (١٩٦٢)، وغيرها.

(١٤) بالنسبة لبيروت راجع: كتاب فؤاد إسحق الخوري «**من القرية إلى المدينة**» (١٩٧٥)، صفحة ١٤٤.

(١٥) بالنسبة إلى السودان راجع: كتاب هارولد باركلي «**بوري الاهاب**» (١٩٦٤) صفحة ١٥٦.

(١٦) استخرج هذا الجدول من مقالة غريغوري لفيت «تكرار الغزو: نظرة تطوّرية» في«التساؤل السوسيولوجي» (Sociological Inquiry) الجزء ١٤ (١٩٧٧).

(١٧) راجع مقالته في مجلة «الأنثروبولوجيا الأميركية» (American Anthropology) (١٩٧١).

محتويات الكتاب

صدر في

سلسلة بحوث اجتماعية

١- العسكر والحكم في البلدان العربية — فؤاد اسحق الخوري

٢- ابن خلدون وماكيافللي — عبد السلام العروي

٣- الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي — شارلز باتروورث

٤- العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب — محمد أركون

٥- الفلسفة والسياسة — عادل ضاهر

٦- سيكولوجية التعصب — أندريه هينال

٧- المرأة العربية وذكورية الأصالة — مي غصوب

٨- الحرب التي لم تكتمل: الديمقراطية في العراق ومسؤولية التخالف — سمير الخليل

٩- السلطة لدى القبائل العربية — فؤاد اسحق الخوري

١٠- العرب ومشكلة الدولة — نزيه الأيوبي

١١- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي — محمد أركون

١٢- مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون — فؤاد اسحق الخوري

١٣- محنة الشاعر في أزمنة المدن — ويستان أودن

١٤- الأصالة وسياسة الهروب من الواقع — عزيز العظمة